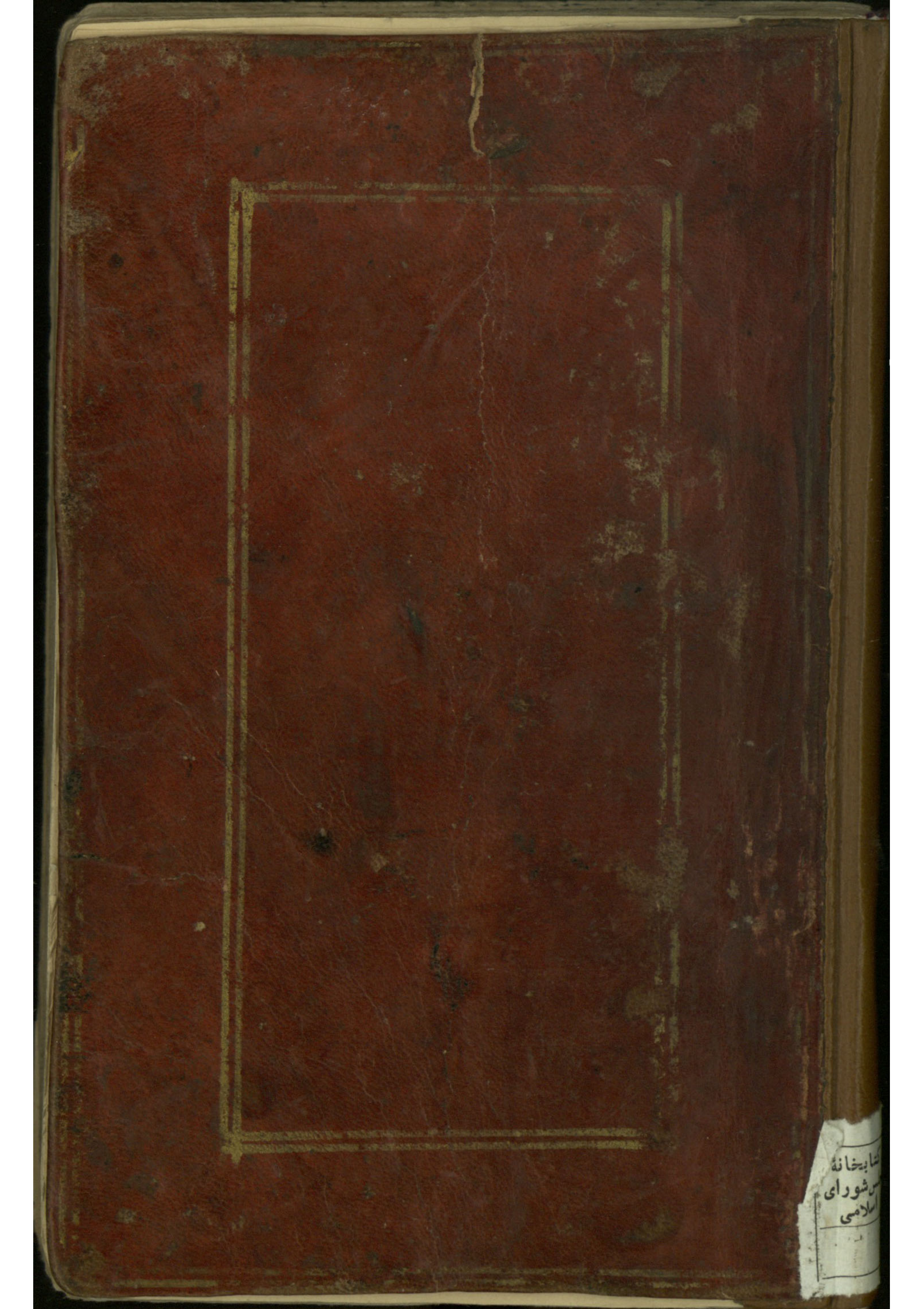


تابخانهٔ
س شورای
اسلامی

انوار الملکوت
شرح علامه حلی
علم کلام

انوار الملکوت
شرح علامه حلی
علم کلام

ع ۸۲
۸۱



انوار الملكوت في شرح
الياقوت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والايادي الفاخرة و
النعم الظاهرة والالاء الوافرة نحمده على ما اولاه الينا من الطاف
الغامرة ونشكره على سوابغ فواضله المتواترة ونسأله خير الزاد في الاخرة
والصلوة على اشرف النفوس الطاهرة محمد المصطفى وعترته الانجم الزاهرة
وسلم تسليما اما بعد فان الله تعالى كمل الانسان بقوتي
الامكان و... والنطق باللسان فبالاول يصل الى ...
الزاهر غاية ... وباللسان يحصل له الافادة والاستفا
دة مسائله وطرقه فكان من لطفه وحكمته وما اقتضاه واجب عدله
تكليفه بالاوامر الشرعية والقضايا العقلية وكان ذلك مما يتوقف
على معرفته ويتعذر بدون الوقوف على حقيقته فلاجل ذلك اوجب
ذلك على عامة المكلفين ولم يكتف في ذلك بتقليد المتقدمين واوجب
على كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين بتحصيل مقدمات
حقيقية عنده نافعة في هذا المقام ومحصلة لهذا المرام وقد صنف

وهو الادراك بالعقل

العلماء في ذلك كثيرا من المبسوطات واطنبوا القول
فيه بكتب مختصرات ومطولات الا انهم لم يسلموا من زيغ تلك
الايرادات ولم يخلصوا من خطأ في بعض الاعتقادات وقد صنفنا
كتبا متعددة اوضحنا فيها سبيل الرشاد وبينا طريق السداد
نرجو فيها ذخرا ليوم المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم وامامنا
الاعظم ابو اسحق ابراهيم بن نوبخت قدس الله روحه الزكية ونفسه العلية مختصرا
سماه الياقوت قد احتوى من المسائل على اشرفها واعلاها ومن المباحث
على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير العلم مستصعب على الفهم في غاية
الايجاز والاختصار بحيث يعجز عن فهمه اكثر النظار فاحببت ان اضع
هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت على ترتيبه ونظمه موضحا
لما التبس من مشكلاته مبينا لما استبهم من معضلاته مع زيادات
لم توجد في الكتاب مستعينين بالله متوكلين عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل
وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد المقصد الاول في
النظر وفيه مسائل المسئلة الاولى في ماهيته اختلف الناس في
تعريف النظر وماهيته فقال قوم انه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات
وهؤلاء قد جعلوه امرا سلبيا وآخرون انه عبارة عن مجموع علوم اربعة
اولها العلم بصحة المقدمات وثانيها العلم بترتيبها وثالثها العلم

بلزوم اللازم عنه او انهما العلم بان ما لزم من الحق فهو حق وقيل انه
عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول وقيل انه ترتيب التصديقات
ليتوصل بها الى تصديق اخر والكل ضعيف ابطلناه في كتاب المناهج
والحق ان يقال ان النظر ترتيب امور ذهنية ليتادى بها الى امر اخر و
قد اعترض بعض المحققين بانه اخص من النظر لاختصاصه بالانتقال من المبادى
الى المطالب وقلما يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر الانتقال من المطالب
الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا لا مدخل له تماما في الحد المذكور ثم جعل
الحد هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد
والجواب ان ترتيب المبادى اعم من ان يكون مسبوقا بالانتقال من المطالب
ومن عدمه وكل من القسمين داخل تحت النظر واشتراط السبق والكثرة لا يقتضي
اشتراطه في الاعم لخروج القسم الاول منه ثم اي فارق بين الحد الذي ذكرناه اولا
والحد الذي ارتضاه وهذه المسئلة لم يتعرض لها المص وانما ذكرناها لتوقف
مباحث النظر عليها المسئلة الثانية في ان النظر واجب
قال لان على العبد نعما جمة فلابد من ان يعرف المنعم فيشكره ولا طريق الى هذه المعرفة
الواجبة الا النظر لان التقليد متردد بين ما لا ترجيح فيه وقول المعصوم
لا يكون حجة الا اذا كان معصوما ومن معرفة النبي تستفاد عصمته فيكون دورا
اقول ما ذكره المص وتقريره ان معرفة الله تعالى واجبة ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه فيكون النظر واجبا فهذا الدليل
يتوقف على معرفة المقدمات الثلاث **المقدمة الاولى** في
ان معرفة الله تعالى واجبة لان شكره واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب
الشكر فلان نعمه على العبد اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة
واما انه لا يتم الا بالمعرفة فبالضرورة لا يقال لا نعرف المنعم مطلقا وان لم نعلمه مفصلا
لانا نقول اثار النعم لا يستلزمها الا مع قصدها فلابد وان يعرف المؤثر ليعلم هل
قصد الاحسان فيجب شكره او لا فلا يجب ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل
من الاختلاف ودفع الخوف واجب **المقدمة الثانية**
ان معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر وهذه المقدمة بينة لا تفتقر الى الاستدلال لان
المعرفة ليست ضرورية قطعا بل نظرية والمفيد في النظريات انما هو النظر لان
العقلاء باسرهم في كل زمان ومكان يلتجئون اليه في استحصال مقاصدهم المجهولة
ولو كان هناك طريق اخر لالتجؤا اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون التقليد كافيا
في هذا الباب او قول المعصوم لانا نجيب عن الاول بان التقليد
متردد بين ما لا ترجيح فيه اذ الاقوال مختلفة وليس الاستناد الى احدها اولى
من الاخر ومثل هذا الطريق لا يحصل المعرفة ضرورة وعن الثاني بان قول المعصوم
لا يكون حجة الا اذا عرف كونه معصوما وهو امر باطن خفي لا يعلمه الا الله فلا تكون
معرفتنا بالعصمة مستفادة من الله تعالى بالوحي على لسان الرسل وهو موقوف

لمعرفة الذي يلزم الدور الحق لانا انما نعلم عصمته بالمعجز الظاهر على يده لانا
نقول العلم بالمعجز مسبوق بالعلم بالشرائع وكونه غنيا فعله لاجل التصديق
فيعود المحذور لان العلم الحق المصنف بطل بهذا قول الملاحدة حيث جعلوا
المعارف متوقفة على قول المعصوم المقدمة الثالثة لانه لو لم يتم
الواجب الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا
او تكليف ما لا يطاق وهما محالان والثاني لان النظر دافع للخوف فيكون
واجبا المسئلة الثالثة في ان النظر مفيد للعلم قال المصنف والنظر
طريق الى العلم وتقسيم الخصم في استفادته من الضد او النظر ينعكس عليه في الابطال
والخصم يتعرض لنقض تقسيمه والتمويلات تخيلا اهل الكلام يدل على الصورة
لا التعذر اقول قد بين المصنف ان معرفة الصانع انما تحصل بالنظر وحيث
لم يبين ان النظر طريق الى تحصيل المجهولات وذلك مما قد وقع الاتفاق
عليه بين اكثر العقلاء واكثر السمنية وزعموا انه لا يفيد العلم اصلا وجماعة
من الاوائل ذهبوا الى انه لا يفيد العلم في الالهيات بل في الهندسيات
والعقلاء احتجوا في بيان هذا الى الضرورة فان كل من علم ان العالم متغير وان
كل متغير محدث فانه يحصل له علم ثالث هو العلم بان العالم محدث وذلك ضروري
احتج الخصم بوجوه احدها التقسيم وهو ان قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علم اما ان يستفاد من الضرورة او من النظر والقسمان باطلان اما الاول

اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فان الحكم في الثاني فلانه يلزم
الدور او اثبات الشيء بنفسه والثاني ان العقلاء بعضهم ارباب الكلام قد اختلفوا
في اقرب الاشياء اليهم كاختلافهم في النفس فقال بعضهم انها جوهر مجرد وقال
آخرون انها عبارة عن الهيكل المحسوس وآخرون انها اجزاء لا تتجزى في القلب وغير ذلك و
اذا كان حال اقرب الاشياء الى العقلاء كذلك فما ظنك بحال الابعد منها عنه الثالث
ان المطلوب ان كان معلوما لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال توجه الطلب نحوه و
كيف تعرف النفس انه المطلوب والجواب عن الاول ان هذا التقسيم ينعكس على الخصم
في الابطال بان نقول ابطال النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان الاول
لزم الاشتراك وليس كذلك فيه وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه ومناقضة
مذهبكم لانكم استفدتم من النظر شيئا هذا اذا لم يتعرض لنقض التقسيم اما اذا
تعرضنا لنقضه فانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاعتقاد ضروريا ومكابرتكم
لا اعتبار بها او نظريا ولا تسلسل وذلك لانه حاصل من مقدمتين احديهما
ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين وهذه مقدمة ظهرت
في المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة لضروريتين علم بالضرورة فاذن
نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من
مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل
من مجرد تصوره فانقطع التسلسل وعن الثاني انه يدل على صعوبة تحصيل

المجهولات لا كلها بل بعضها والا يدل على تعين الجميع ولهم الثالث
لئن النفس شاعرة بالمطلوب من وجه دون وجه ذو الوجهين الا الوجهان
[illegible] على الواقعة [illegible] وجوب النظر عقلي قال ووجوبه عقلي
والا لادى الى افحام الرسل من تكذيبهم اقول [illegible] ان الواجب يجب
كيفية وجوبه فقال انه عقلي وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة الان
شر ذلك لو لم يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء عن تكذيبهم وذلك محال بيان
الملازمة لمن النبي صلعم اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه فيقول المكلف
لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعل
الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك الان قبل النظر ليس بحجة
فينقطع النبي اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا الحج لان قول النبي عليه السلام انظر
الا بقولك [illegible] يرد عليكم لان وجوب النظر نظري فللمكلف
يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود
المحذور لا انا نقول وجوب النظر وان كان نظريا الا انه [illegible] الحجة
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا دون البعثة
ونفى [illegible] التعذيب اللازم لوجوب من دونها والجواب المراد وما كنا
معذبين [illegible] بعث رسولا هو العقل المسئلة
الخامسة في اول الواجبات قال [illegible] هو اول الواجبات وقيل

وقيل القصد اليه اقول ذهب الى ذلك البصريون من المعتزلة وابو اسحق الاسفرائني
وذهب اخرون منهم الى انه هو القصد الى النظر واختاره امام الحرمين من الاشاعرة
ونقل عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وذهب
البغداديين من المعتزلة والرشاد امير المومنين [illegible] ان معرفة [illegible] وذهب
ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك والاقرب [illegible] الى ان
باولية الواجبات [illegible] القصد الاول فهو المعرفة والحق عندي [illegible] كيف
كان فهو القصد المسئلة السادسة في الدليل وهو يقال بالاشتراك
على معنيين احدهما الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وقد اعترض
بعض المحققين على هذا بان المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحيوة
على نفي العلم فالصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن
ان يقال انا لا نعني بالوجود ههنا الثبوت العيني بل مطلق الثبوت ومثل
هذه الاعدام التي يستدل عليها لها ثبوت ذهنا فصح الوجود عليها وايضا
في الاستدلال على العدم المطلق فهو ممكن بل عدم الملكة ومثل هذا العدم
ليس نفيا محضا بل له نوع ما من التحقق ولهذا افتقر الى الموضوع كافتقار
الملكة اليه بل الاقوى في الابطال لهذا الحد الزام الدور والحق ان يقال
الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء اخر الثاني الاستدلال بالمعلول
على العلة وذلك لان الدليل بالمعنى الاول يقع على الاستدلال بالعلة

على المعلول عن نفي الاستدلال بالمعلول على العلة ويقع على الاستدلال باحد
المعلولين على الاخر والثاني من هذه يختص باسم الدليل وهذا المعنى اخص من الاول

المسئلة السابعة في ان الدليل السمعي هل يفيد اليقين ام لا

قال والدليل السمعي لا يفيد اليقين اصلا لجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز
الى غير ذلك عليه ويفيده مع القراين الظ اقول اعلم ان مقدمات الدليل
قد يكون عقلية محضة كالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم ووجود
الصانع وصدق الرسول ع وما اشبهها وقد يكون مركبة من عقلية وسمعية كاكثر
السمعيات فانها مستندة الى قول الرسول ع وهو احد المقدمتين وهي نقلية
والى وجوب صدق قوله وهي عقلية ولا يمكن ان يتركب من السمعيات المحضة
دليل لان السمع انما يكون حجة بعد التسليم لصدق المبلغ وتلك غير سمعية اذا عرفت
هذا فنقول من الناس من قال ان الدليل المركب من السمعي والعقلي لا يفيد اليقين
لتوقفه على عشرة امور ظنية الاول عصمة الرواة اما بان يبلغوا حد التواتر
او يكون الناقل معصوما الثاني صحة اللغة والنحو والتصريف لاحتمال المعاني
باختلافها لكن ذلك يتوقف على عصمة الناقلين الثالث عدم الاشتراك فانه
على تقديره لا يتعين المطلوب من اللفظ الرابع عدم المجاز لاحتمال ارادته على
تقديره فيختل المعنى الخامس عدم النقل لذلك ايضا السادس عدم التخصيص اذ على
تقدير ثبوته في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم الاضمار

الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره التاسع عدم التقديم و
التاخير العاشر عدم المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب العمل به وبتاويل
النقل لاستحالة اعمالهما واهمالهما وترجيح الفرع الذي هو النقل لاستلزام
فساد اصل المستلزم لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه الاحتمالات
وان كانت منقدحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى الدليل السمعي
من القراين ما يحصل معه اليقين وح يكون المفيد لليقين هو المجموع واكثر
محكمات القران من هذا الباب

المسئلة الثامنة في ضبط الاستدلال بالدلايل السمعية

قال وما يبتنى عليه صدق الرسول لا يثبت
من جهته اقول ان الدلايل السمعية مستندة الى قول الرسول ع
وانما يكون حجة بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوته بالسمع والا لزم الدور
بل انما يثبت بالعقل وكذا كل مقدمة تتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله
تعالى وكونه قادرا عالما حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل ما يدل
على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة الترجيح من غير مرجح بل انما يثبت
بالسمع وذلك مثل التكاليف السمعية وان كان في العقل ما يدل عليه جاز اثباته
بالعقل والسمع كالعلم بالوحدة والكلام وما اشبهها من الصفات

المسئلة التاسعة في حد العلم

قال والعلم هو معرفة المعلوم على ما هو به وقد عده
شيوخنا ايضا بما يقتضي سكون النفس اقول اختلف الناس في انه هل يحد العلم

ام لا فقال قوم انه لا يحد لوجهين احدهما ان ما عدا العلم لا ينكشف الا به
فيستحيل ان يكشف غيره كاشفا له الثاني اني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي
وهو علم خاص مسبوق بتصور مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول
بان المطلوب من حد العلم العلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ويمكن
ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به اقول اذا قلنا العلم هو
صفة تقتضي سكون النفس مثلا كان هذا القول معرفا للعلم لكن هذا لا يعرف
الا بالعلم فالزم الدور اعلم ان التحقيق ههنا ان يقال العلم اما ان يكون صفة قائمة
بالعالم اضافية او صورة مساوية للمعلوم على اختلاف الرايين وعلى كلا التقديرين
فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم
والعلم بتلك الصورة او بتلك الصفة يكون بالحد او الرسم مما ليس بعلم
لكن توقف المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على الحد
والرسم فلا دور واما الثاني فضعيف قد بينا ضعفه في كتاب معارج الفهم وقال
اخرون انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم انه معرفة المعلوم على ما هو به وهو
اختيار المص وفيه نظر من وجهين احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان
فلا يصح اخذ احدهما في تعريف الاخر الثاني ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم فتعريف
العلم به دور وقال اخرون انه ما يقتضي سكون النفس وهو باطل باعتقاد المقلد و
المعتقد شيئا لشبهة فان النفس ساكنة وليس بعلم المسئلة العاشرة في

ونقيم العلم قال ومنه ضروري كالمشاهد ومكتسب كالتوحيد اقول اعلم ان
العلم منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت باسرها بديهية لما جهلنا
شيئا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله ولو كانت باسرها كسبية لزم الدور او التسلسل
وهما باطلان والضروري هو الذي لا يفتقر الى طلب وكسب وهذا في باب التصورات
او في باب التصديقات هو الذي يكفي تصور طرفي القضية كافيا في الحكم والمكتسب
ما يقابلها والضروري منه البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات
ونظرية القياس واما المكتسب فمثل العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع المسئلة
الحادية عشر في ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة قال والعلم
بالدليل مغاير للعلم بالمدلول ويستلزمه والعلم بكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل
والمدلول معا اقول اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم
بالدليل علة للعلم بالمدلول ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل هو يستلزمه واما
الثاني وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة فقد خالف فيه بعض المتكلمين قالوا
لان الاستدلال بوجود ما سوى الصانع على وجوده فلو كان وجه دلالة الدليل مغايرة الدليل
والمدلول وجب ان يكون وجه هذه الدلالة خارجا عن وجود ما سوى الصانع داخلا فيه لان
كل ما خرج عن الصانع فهو داخل فيما سواه والحق ان هذا الكلام سخيف فان العلم بالدلالة
علم بنسبة امر الى امر فهي مغايرة لهما بالضرورة وما ذكروه امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج واعلم ان قول المص ويستلزمه اشارة الى فائدة هي ان المستلزم للعلم

بالمدلول هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة لانه انسب فلو توقف العلم
بوجود المدلول عليه لزم الدور وقال بعض المحققين يجوز ان يكون ذات المدلول تفيد
وجود هذه الاضافة من غير عكس لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور طرفيها كالفوق وبان
انه ولا دور اقول لو كان الامر كذلك لكانت الدلالة هي الدليل اذ المعنى ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول
وذلك يخرج قطعا المسئلة الثانية عشرة في ان النظر يولد العلم قال
والنظر يولد العلم كساير الاسباب المولدة لمسبباتها اقول اختلف الناس في ذلك فقالت
المعتزلة ان النظر الصحيح يولد العلم وقالت الاشاعرة بل العلم يحصل عقيبه بمجرى
العادة من فعل الله تعالى عادة وقال ابو بكر الباقلاني والجويني امام الحرمين ان العلم يلزم
النظر لزوما واجبا ولكن لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة بانا نعلم انا اذا نظرنا حصل
لنا العلم عند هذا النظر ويحسب ان يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في
دليله موضع لكن يكون متولدا عنه كساير الاسباب والمسببات واستدلت الاشاعرة
بان العلم لكن فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى وسيأتي بطلان كلامهم في باب الافعال
وقياسهم على التذكر فاسد لا يفيد اليقين ولا الزام الخصم على تقدير القول
بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر لان العلم فيه قد يحصل من غير قصد التذكر
بخلاف النظر فان صح هذه العلة بطل القياس والا امتنع الحكم في الاصل
المسئلة الثالثة عشرة في ان المعارف مقدورة لنا قال والمعارف
مقدورة لنا لان الجهل يقع منا ومن قدر على الشيء قدر على ضده وليست

ليست المعارف الضرورية كالمكتسبة للتفاوت في المنفعة الموجبة
لارتفاع الدرجة اقول نازع في ذلك جماعة قالوا لان المعلوم اما متصور او
هو بديهي لان المطلوب المتصور يستحيل طلبه لحصوله والمجهول لامتناع توجه النفس
بالطلب الى ما لا تتصوره واما التصديق فيتوقف على التصورين البديهيين
اذا حصلا فان كفيا في الحكم فلا مقدورية والا افتقر الى واسطة يعود
البحث فيها والا تسلسل واحتجت المعتزلة على ذلك بوقوع الجهل منا لان الخصم
جاهل فجهله لا يستند الى الله تعالى لتنزهه عن فعل القبيح ولا الى غيره فيه لان
القادر بقدرة لا يفعل في غيره علما ولا جهلا فلم يبق الا استناده اليه
واذا قدر على الجهل قدر على العلم لان القادر على الشيء قادر على ضده بالاستقراء
والوجه الاول ضعيف قد بينا فساده في كتبنا الكلامية وكذا الثاني لابتنائه
على الاستقراء الضعيف واعلم ان العلوم الضرورية ليست كالكسبية
لان في المكتسبة مشقة عظيمة توجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الضرورية
فان فاعلها هو الله تعالى فلا يحصل لنا بحصولها فينا ثواب المقصد
الثاني في تعريف الجوهر والعرض والجسم قال القول في الجوهر والعرض الجوهر هو
المتحيز والعرض الحال في المتحيز ولا واسطة بينهما والجسم ما تركب من ثلاثة
جواهر فصاعدا اقول اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز
الذي لا ينقسم بوجه فالمتحيز جنس يندرج تحته الخلاء والسطح والجسم وقولنا

الى ما لا ينقسم يخرج عنه الجسم وقولنا بوجه يخرج عنه السطح والخط فانهما لا ينقسمان
في العمق والعرض وان انقسم في الطول والسطح لا ينقسم في العمق وان انقسم في
الباقيين فلو لم يقيد عدم الانقسام في العمومية لدخل في الحد والحد الذي
ذكره المص ناقص لانتقاضه بالجسم والخط والسطح ويمكن ان يقال مقصوده
حد جنس الجوهرية وهي موجودة في الجميع او انه مقصوده تميز الجوهر عن العرض
فكان ما ذكره كافيا واما عند الاوايل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشي وحقيقته
وعلى الموجود لا في موضوع والعرض عند المتكلمين عبارة عن الحال في المتحيز
كالكون والحرارة والبرودة وتحقيق هذا ان الشي المختص بالجهة اما ان يشار
اليه بانه هيهنا او هناك بالذات او بالتبعية والاول هو المتحيز و
الثاني هو العرض القائم به الحال فيه لا الحلول الماء في الكوز [illegible] وعند الاوايل
العرض هو الموجود في موضوع ولا واسطة بين المتحيز والحال فيه عند المتكلمين
وذهب اكثر المتكلمين خلافا للاوايل فانهم اثبتوا جواهر مجردة هي
العقول والنفوس احتج المتكلمون بان تلك [illegible] في الترفع والتجرد فيكون
مشاركة له في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في الصفات الثبوتية
لا يقتضي اشتراك الحقايق فكيف السلبية ويمكن ان يكون قوله ولا واسطة
بينهما ردا على القايلين باثبات ارادة محدثة لا في محل فان تلك عرض
والعرض هو الحال في المتحيز اما الجسم في عرف المعتزلة فانه عبارة عن

عن الطويل العريض العميق قال اكثرهم وهو انما يحصل من ثمانية جواهر اذ من تاليف
الجوهرين يحصل الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال الكعبي انه يحصل من
اربعة جواهر ثلثة منها مثلث ورابعها فوقها فيصير مخروطا وقال آخرون
انه يحصل من ستة جواهر مثلث مركب من ثلاثة جواهر على مثله وقال ابو الحسن
الاشعري لكن الجسم عبارة عن المؤلف مطلقا فالمؤلف من الجوهرين جسم و
هو مخالف للعرف وعند الاوايل الجسم يقال على الطبيعي وهو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوايم وعلى التعليمي وهو الابعاد
الثلثة وانفسها وهو عرض عندهم والنزاع في ذلك لفظي المسئلة الثانية
في الجزء الذي لا يتجزى قال ولابد في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر والكرة [illegible]
والنقطة لازمة له والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم والا كان الشكل
مضلعا وقد فرضناه كريا اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الاوايل
الى ان الجسم واحد في نفسه متصل قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ولكن تلك لا تخرج
بالفعل واخرون قالوا انه مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام
وهذان القايلان اتفقا على نفي الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم مركب
من اجزاء لا تتجزى متناهية وابطل المص كلام الفريقين بوجهين الاول ان
النقطة امر وجودي لانها نهاية الخط ولان الخط انما يلاقي غيره بالنقطة وهي
غير منقسمة اتفاقا والا لها لو انقسمت لم يكن طرفا ونهاية بل احد الجزءين

ويجوز البحث فيه ان كانت جواهر انبعث الخط وان كانت عرضا افتقر الى محل هو جوهر
والا انقسم ويكون غير قابل للقسمة والا لانقسم حده هف الثاني انا نفرض كرة حقيقية فوق
سطح مستوي فتلك الكرة تلاقيه بما لا ينقسم والا لم يكن كرة حقيقية لانا نخرج من مركزها
الى طرفي ذلك المنقسم خطين ونوقع عليه عمودا فيكون ذلك العمود اقصر من الخطين لانه يوتر
الحادة وهما يوتران قائمتين فيكون مضلع من داخله فنقول اذا تحركت الكرة حتى
لاقيت السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى اخرى فيكون مركبة من النقط و
هو المط احتجوا انا الجوهر بين الجوهرين فان ماسه بشيء واحد لزم التداخل والا لزم
الانقسام وهذه حجة قوية عند المتكلمين غير انه ضعيف قال بعض المحققين على
الاول النقطة لا تجزي انقسامها لانقسام المحل لانها عرض غير سار قلنا المفهوم من العرض السار
هو التحيز بحيث يحاذي اجزاء محاله ومن غير السار ان يكون حاصلا في بعض اجزائه او ان بعض
فالنقطة يستحيل ان يكون من قبيل القسم الاول فيلزم ان يكون حاصلا في البعض ثم نقول ذلك
البعض اما منقسم او غير منقسم وهو ما ذكرناه بعينه وقال على الثاني ان ملاقات
الكرة للسطح انما يكون بنقطة طرف قطر الدائرة المار بالمركز وموضع التماس قلنا النقطة انما
يوجد الكرة بسبب الحركة او بالفرض ولا يجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها ولا
فرضنا النقطة مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل فكيف
يكون طرفا لما لم يوجد المسئلة الثالثة في تماثل الاجسام قال والاجسام
متماثلة لاستوائها في التحيز واشتباهها بتقدير الاستواء في الاعراض اقول هذه مسئلة

هذه مسئلة يتوقف عليها مباحث مهمة ثانية وقد اتفقت المعتزلة
على تماثلها الا ابا اسحاق النظام فانه قال بتخالفها والاوايل وفي الاشاعرة
واتفق المعتزلة في الدليل على تماثلها وجوه احدها انها جنس وتنوعه
في الحصول في الحيز ولا نعني بالجسم الا الحاصل في الحيز الثاني بتقدير تساويها
في الاعراض يقع فيها الاشتباه ولولا تماثلها لما كان كذلك الثالث
انها متشاركة في قبول الاعراض والكل ضعيف اما الاول فلان
الحصول في الحيز من لوازمها والمختلفات قد يتفق في اللوازم و
اما الثاني فلانه انما يصح على تقدير ان يتساوى جميع الاجسام والصفات
غاية الثاني كونه غير الحس لا يقتضي التساوي في نفس الامر واما الثالث
فكالاول والاولى ان يقال انها بالحقيقة يتفق في حد واحد ويستحيل
ذلك في المختلفات ولان المفهوم من الامتداد شيء واحد وهو
معنى الجسم [illegible] الابعاد [illegible] وهذا اختيار المص بقوله الاستواء
في التحيز لانه هو الامتداد المسئلة الرابعة في جواز خلو الاجسام
عن الطعوم والالوان والروايح قال وقد يخلو الجسم عن اللون والطعم
والريح كالهواء اقول اتفقت المعتزلة عليه وخالفت فيه الاشعرية
احتجت المعتزلة بالهواء فانه لا يحس بشيء من لون ولا طعم ولا رايحة وعدم
الاحساس مع حصول الشرايط يقتضي العدم واحتجت الاشاعرة

بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف في الاعراض
القارة على ما بعده والجواب انهما ضعيفان لعدم الجامع والفرق
في الثاني لان العرض الثابت لا يزول بعد الطريان الا بضد بخلاف ما اذا لم
يوجد المسئلة الخامسة قيل ان الاجسام مرئية قال وهي مرئية
واعتبارها بالحصول في الحيز المبطل لشبهة القوم في العرض قول
هذا ما الخلاف فيه لكن الاوائل قالوا انها غير مرئية بالذات بل بواسطة
اللون والضوء احتج المتكلمون بان الشيء الطويل والطول ليس
بعرض لما ثبت من تركب الجسم من الجواهر فلو كان عرضا لكان محل جوهرا
فرد الاستحالة تعدد المحل فيلزم انقسام فيثبت ان تعين الجوهر
والعرض بعود المحذور عليهم لان الطول اذا كان نفس الجوهر لزم
الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو التأليف في سمت مخصوص
والتأليف عرض في المرآة عرض اجابوا بان الشيء الطويل حاصلا في
الحيز وليس العرض كذلك والمص جعل هذا الجواب دليلا برأسه هو
ان الشيء ما هية حاصلة في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصة
الدليل هو ان المرئي شيء طويل فليس بعرض والثاني انه شيء حاصلا
في الحيز فليس بعرض المسئلة السادسة في اثبات
الخلاء قال ولا بد في العالم من الخلاء والا لزم ان العالم لا يزال

لا يزال منتقلا عنه تنقل بعوضة واحدة وهذا مذهب اقول المتكلمون
اتفقوا على اثباته وخالف فيه الاوائل واحتج المتكلمون بوجهين
الاول انه لولا الخلاء لزم التداخل والدور او حركة العالم
عند حركة الخردلة والتالي باقسامه باطل بيان الملازمة ان الجسم
اذا تحرك فاما الى مكان مملو او فارغ فان كان الاول فان
بقي الحال حركة الجسم الاول لزم الاول وان انتقل فان كان
الى مكان الاول لزم الثاني وان كان الى مكان اخر لزم الثالث
الثاني انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط
والاوائل اجابوا عن الاول بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين
وهو مبني على كون الامتداد عرض ذات الجسم وعن الثاني بان الرفع
ان كان مستويا ارتفع الجسم الاسفل وهذا مما يستعمله اصحاب الحيل
وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل اخر ويملأ الوسط بالهواء
الداخل اليه ثم احتجوا بان الخلاء مقدر بعيوكم والمتكلمون
قالوا التقدير للجسم المفروض فيه كما يقدر خارج العالم فيقول
لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك
المحيط واقعا خارج العالم الثاني ان وجود الخلاء يستلزم سكون ا
الحركة مع العائق لعدمه ودونه لفرض جسم متحرك في الخلاء الذي فيه

زمان وفيها ملوه مما اكثر ولفرض وقوع بنسبة زمانين فيتساوى
الحركة الخلاء والمتكلمون قالوا المرجع لو جعلنا الزمان مقابلا
للعايق اما اذا جعلنا بعضه للحركة والثاني للعايق فيزيد و ينقص
على النسبة ولا استحالة ثم اعترض عليهم بعض المحققين بان الحركة
بنفسها لا توجد الا مع حد من السرعة والبطو فكيف يتعدى
زمانا يتحقق فان التخلف في الزمان فانما يكون بسبب المعاوقة و
الجواب ان الحركة وان استلزمت السرعة والبطو لكنهما لا
يخرج عن حقيقتها وهي من حيث هي لا يعقل الا مع الزمان المسألة
السابعة في تعريف الحركة قال والحركة حصول الجوهر
في حيز عقيب حصوله في حيز قبله اقول الحركة عند المتكلمين
عبارة عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله
وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي
الحركات التي لا تنقسم والاوايل قالوا الحركة كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة وجعلوا الحركة هي الانتقال لا الحصول في
المكان الثاني لان الحركة يكون قد انتهت وانقطعت
ثم جعلوها اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك
من المبدا الى المنتهى والثاني التوسط بين المبدا والمنتهى وجعلوا

وجود الاول ذهنيا في زمان والثاني خارجيا وآن
المسألة الثامنة في تعريف السكون قال والسكون
حصول في حيز اكثر من زمان واحد اقول هذا تعريف السكون
عند المتكلمين وجعلوه مقابلا للحركة تقابل التضاد واعلم ان
على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسرناه لا يكون بينهما تقابل بل
يكون الحركات هي السكنات اذ قد اشتركا في الحصول في الحيز
والفارق بينهما الثبات والزوال وذلك لا يستدعي تغاير
التشخص كما في الشيخ اما الاوايل فجعلوا السكون عبارة
عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة
تقابل العدم والملكة المسألة التاسعة في ان ذلك الحصول
ليس بمعنى قال وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول الحركة اقول
اختلفت الامامية في هذه المسألة فقال السيد المرتضى ان الحركة
معنى يوجب انتقال الجسم والسكون معنى يوجب لبث الجسم
في الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه قالوا وذلك المعنى هو
الكون وهو يقتضي الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكا
والمصنف نفى هذا المعنى وهو مذهب ابي الحسين وساير النفاة
والدليل على نفيه وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا

في فعلنا لعلمنا به اجمالا او تفصيلا بالضرورة والعلم منتف
الثاني ان ذلك المعنى الذي يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده
قبل الحصول في ذلك الحيز فان اقتضى اندفاع الجوهر اليه فهو
الاعتماد والا لم يكن بان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى
من حصوله في غيره الا المنفصل بعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده
الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور لان حصول الجوهر فيه
محتاج الى ذلك المعنى احتج المثبتون بانا لو قدرنا على جعل الجسم
متحركا لقدرنا على ذاته كالكلام والجواب ان القياس لط على انا
نعلل القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الذات لا
بالعكس المسئلة العاشرة في استحالة الانتقال و
البقاء على الاعراض قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال
والبقاء لانها اعراض والعرض لا يقوم بالعرض اقول
اما الانتقال عليها ففيه قد اتفق عليه العقلاء واعلم ان الانتقال
يفسر بالحصول في حيز بعد حصول في حيز اخر وهو واجب الانتفاء عن
العرض قطعا لا يحتاج فيه الى دليل انما المحتاج الى الدليل هو
امتناع حلول العرض في محل بعد محل والمص ابطل الانتقال
عليها بان معنى الانتقال عرض فلا يقوم بالعرض

بالعرض لانه لابد في اخر الامر من جسم يقوم فيه تلك الاعراض فهو المحل بالحقيقة
وهذه الحجة ضعيفة لجواز قيام العرض بالعرض كالسرعة بالحركة وللاوائل
في هذا الباب طريق اخر قالوا العرض متشخص وعلة تشخصه انما هو
المحل والا لكان العرض غنيا عن محله اما في وجوده فبالفاعل
واما في تعينه فبالتشخص والتابط واذا استند الى المحل امتنعت
المفارقة واما امتناع البقاء عليها ففيه مختلف فيه ذهب الاشعرية
اليه وجوزت المعتزلة بقاءه وهو مذهب الاوائل وادعى
ابو الحسين الضرورة في بقاء بعض الاعراض واستدل غيره بانها
باقية في الزمان الاول فيجوز في الثاني والا لزم الانتقال
من الامكان الى الامتناع وهذه حجة ابطلناها في كتاب المناهج
واثبتت الاشاعرة بوجهين الاول انها لو بقيت لما عدمت
لاستحالة استناد العدم الى الذات والا لزم الانتقال من الامكان
الى الامتناع والى طريان الضد لان ليس احدهما بالاعدام
لصاحبه اولى من العكس لان الطارئ يعدم السابق لكونه متعلق
السبب ولجواز زيادته على السابق ولاستحالة اجتماع الوجود
والعدم لو عدم الطارئ بخلاف الباقي لانا نجيب عن الاول
باستوائهما والحاجز وعن الثاني بالمنع من جواز جمع المثلين وعن

الثالث بانه يلزم على تقدير ان يقول بوجوب الطاري ثم يعدم ونحن
نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لاستحالة استناد الاعدام
الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل كان وجوديا
فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض الجوهر وهو باق
والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب ان ردينا ان
اما الاول فلتوقفه على كون البقاء عرضا وامتناع قيام العرض
بالعرض واما الثانية فلجواز استناد العدم الى ذاته كما هو
قولكم في الزمان الثاني او الى زوال الشرط وهو ان يكون الاعراض
الباقية مشروطة باعراض لا يبقى فعند انقطاعها يفنى الباقي
او الى الفاعل وقوله ان فعل كان وجوديا قلنا لان تاثيره
في امر متجدد وليس هو ايجاد معدوم بل اعدام موجود فلم قلتم
ان الاول محكم دون الثاني وان الممكن اذا حصل معه ترجيح احد
الطرفين وجب حصول الراجح وجودا كان او عدما وهو
شرط العرض الجوهر فقط ثم فان الجوهر قابل ويجوز توقف
العرض على غيره **المقصد الثالث** في احكام
الجواهر والاعراض وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
في حدوث الاجسام قال القول في احكامها مسئلة

مسئلة الاجسام حادثة لانها اذا اختصت بجهة فهي اما للنفس
ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما موجب او مختار والمختار فقولنا
والموجب يبطل ببطلان التسلسل ولانها لا تخلو عن الاعراض الحادثة
لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم لانه واجب الوجود اذ لو كان وجوده
جائزا لكان اما بالمختار وقد فرضناه قديما او بالموجب ويلزم منه
استمرار الوجود فالمقصود ايضا حاصل اقول هذه المسئلة من اعظم
المسائل بل في هذا العلم ومدار مسائله كلها عليها وهي المعركة العظمى
بين المسلمين وخصومهم واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك اختلافا
عظيما وضبط اقوالهم ان العالم اما محدث الذات والصفات
وهو قول المسلمين كافة والنصارى واليهود والمجوس واما ان يكون
قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وثاوفرسطس
وثامسطيوس وابي نصر وابي علي سينا فانهم جعلوا السموات
قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة
بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوق بمثله الى ما لا يتناهى واما ان
يكون قديم الذات محدث الصفات وهو مذهب انكساغورس
وفيثاغورس وسقراط والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا
يليق بهذا المختصر واما ان يكون محدث الذات قديم الصفات

وذلك عالم يقل به احد لاستحالته ولتوقف جالينوس في الجميع
والدليل على الحدوث وجهان الاول ان الاجسام لابد لها من
جهات واحياز تختص كل جسم بحيز وجهة بالضرورة ولا لكان
الجسم حاصلا لا في حيز وجهة وهو بط قطعا او يكون حاصلا في
كل الجهات وهو بط ايضا بالضرورة واذا ثبت ذلك فنقول
اختصاص الجسم بذلك الحيز اما ان يكون لذات الجسم او لغيره والاول
بط والا لزم عدم انتقاله عن تلك الجهة وهو بط بالضرورة لانا نشاهد
حركة الاجسام الفلكية والعنصرية وان كان لغيره فاما ان يكون
قادرا مختارا وهو المط لان بحث المتكلمين عن حدوث
الاجسام ليس مقصودا لذاته بل لاثبات ذاته تع وصفاته و
اما ان يكون موجبا ويلزم التسلسل اما اولا فلانه اما واجب فيلزم
عدم الانتقال والتغير وهو بط لما قلناه في امتناع الاستناد
الى الذات واما جايز فيفتقر الى موثر اما مختار وهو المط او
موجب ويعود البحث واما ثانيا فلان ذلك الموجب ان كان
مجردا فنسبته اثره في الاجسام فلا تخصيص لبعضها بجهة
دون اخرى وان كان مقارنا افتقر الجسم في الاتصاف به الى
امر اما مختار وهو المط او موجب اما مجرد او مقارن و بسلسلة

متسلسلة لكن التسلسل باطل على ما ياتي وهذا دليل حسن اخذه
المصنف من المتشبثين الا ان بعض مقدماته كانت فاسدة والمصنف
اصلحها حتى صار هكذا الوجه الثاني ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكلما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو المط عند المتكلمين و
هو مبني على اربع دعاوى اثبات الحوادث وامتناع خلو
الاجسام عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها وحدوث كلما
ينفك عن مثل هذه فالمقدمة الاولى قد اشتملت على الدعاوى
الثلاث المتقدمة اما اثبات المقدمة الاولى فلانا نعلم ان
الجسم ينتقل من الحركة الى السكون وبالعكس ويتبدل عليه احد
الضدين بالاخر وكذا في الاجتماع والافتراق ولا يجوز
ان يكون المرجع بهذه الى ذات الجسم لبقائه ولا الى العدم
اما اولا فلانها محسوسة والعدم لا يكون واما ثانيا فلان الحركة
مثلا يتبدل بالسكون ويرتفع به وذلك يقتضي ثبوت
احدهما وايا ما كان الاخر مثله لتساويهما في الماهية وافتراقهما
بعوارض واما ثالثا فلانها ليست اعداما مطلقة بالضرورة
ولا اعدام ملكات والا لوجب ان يتصور ملكاتها بل يكون
تصور ملكاتها سابقا على تصورها ونحن لا نعقل شيئا يكون

نسبة البها نسبة الملكة الى العدم فلا بد من امور زايدة على
الجسم الاكوان فان قيل هذا بناء على ثبوت الجوهر في المكان
وهو فرع على المكان وهو ليس بثبوتي لانه اما جوهر او عرض
والاول مح لانه ان كان مجردا استحال حلول المقارن فيه وان كان
مقارنا لزم التداخل الا ان يعبر بذلك المماسة وهو مسلم
ولان كل متحيز له مكان ويلزم التسلسل لا دفعة واحدة
وان كان عرضا لزم الدور واذا لم يكن ثبوتيا استحال
حلول الجوهر فيه لانه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم
سلمنا لكن التبدل لا يقتضي الثبوت لانه تعم قد كان
عالما بان العالم سيوجد ثم بعد وجوده يتبدل بعلمه بالوجود
ولانه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وليست صفة ثبوتية
والا تسلسل والجواب عن الاول انه لم لا يكون المكان جوهرا
كما ذهب اليه افلاطون وذلك لان الجوهر ينقسم الى مقاوم
للداخل عليه مانع له وهو الذي يمتنع عليه التداخل والى غير
مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان وهو البعد والجوهر
المانع يمكن ان يداخل لمانع وذلك هو كون الجوهر في المكان
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا والسطح الباطن من الجسم

الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والدور يلزم لو فسرنا المكان
يفتقر الى الممكن اما اذا قلنا يفتقر الى غيره فلا دور واذا لم
يكن ثبوتيا لم يكن حصول الجوهر فيه حصولا في المعدوم بمعنى انه
في العدم وعن الثاني ان التبدل في الاضافات هكذا قال بعض
المتاخرين وليس بجيد لانا نقول التبدل هنا قد وجد فان
اقتضى ثبوت المتبدل فيه لزم المحذور والا اتجه النقض والصواب
ان يقال ليس مطلق التبدل يقتضي ثبوت شيء من المتبدل
فيه بل التبدل الذي يستحيل خلو الماهية عنهما من حيث هما
هما ولو منع التبدل في العلم وانتفاء الفاعلية على ما ياتي
البحث فيهما كان وجها وبهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد
الحركات ونحوها حادث اذ تبدلها يقتضي انعدام افرادها
والقديم لا ينعدم لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته
يستحيل عدمه واما ممكن الوجود لذاته فيستند الى فاعل
اما مختار وهو مح لان المختار انما يفعل بواسطة القصد
وهو لا يتوجه الى الموجود فلا يجوز ان يكون فعل المختار قديما او موجب فيدوم
لا يقال يمنع استحالة عدم القديم فان الصانع كان قادرا على ايجاد زيد ابتداء
فاذا اوجده زالت تلك القدرة الازلية وقد كان عالما بانه سيوجد فبعد

ذلك الوجود ازلي فذلك العالم مع قدم القدرة والعلم لانا نقول لم لا يجوز ان تكون اضافات
لا تحقق لها في الخارج فزوالها لا يقتضي جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية
وهي ان الجسم لا ينفك عنها فقريبة من البين لان كل جسم في مكان فان كان لابثا
فيه فهو الساكن والا فهو المتحرك لا يقال الجسم الاول ما خلق الرب تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن
فيبطل الحصر لانا نقول كلامنا في الجسم الباقي لا في الحادث سلمنا لكن هذا المنع
يعود بالابطال على الخصم وهو ساعد لنا واما المقدمة التي هي الطامة
العظمى فقد استدل المتكلمون عليها بوجوه احدها ان كل واحد من هذه الحركات
حادث فالكل كذلك اعترض عليهم بعض المحققين بان حكم الكل قد يخالف
حكم الافراد التي فانها يزيد وينقص وما لا يتناهى ليس كذلك فلها بداية فالكل
حادث اعترض عليهم بالنقض في المقدمة الثانية ضرورة لمعلومات الرب تعالى و
مقدوراته الثالث التطبيق وهو ان نطبق الحركات المبتدئة من الان
الى الازل ومن زمان الطوفان اليه فيلزم التفاوت في المبدا الاخر الطرفين
عندنا فرضا واعترض عليهم بان التطبيق ههنا لا يفرض الا في الوهم بشرط
ارتسام المنطبقين فيه وذلك ممتنع وما لا يتناهى فاذن هذا الدليل موقوف
على حصولها بالكلية لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان
انما في جانب الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير
معلوم ثم اصطلح على هذا المطلب بان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده

المبتدئة
ما بعده لاحقا لما قبله والاعتبار ليس لمجرد انكار فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينان متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى
توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع
فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزايدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا ولما تبين
امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي وتبين فيما امتناع
وجود حوادث لها اول ينتهي اليه وهو سكون ازلي فقد تبين امتناع وجود
ما لا يخلو الاجسام عنها في الازل وتبين منه امتناع وجود الجسم في الازل واعلم
ان الاعتراض الاول غير صواب لان حكم الاجزاء وان كان قد يخالف
حكم الجملة لكن لا يجب بل قد يتفق احكامها وههنا الكل والجزء من المواضع
التي ادعى المتكلمون وجوب الاتفاق فيها وذلك لان الكل قد يراد به
الكل النوعي وقد يراد به الكل المجموعي وقد يراد به كل واحد والثالث غير
مراد ههنا فتعين احد الاولين لكن ايهما فرض كان حدوث كل فرد مستلزما
لحدوثه لامتناع وجود النوع خارجا منفكا عن شخص ووجود الكل بدون
جزؤه واما الاعتراض الثاني فقد اجاب المتكلمون عنه بالفرق فان معلومات
الرب تعالى ومقدوراته ليست امورا ثابتة بل معناه انه تعالى لا يوجد

فعلا الا وهو قادر على غيره وعالم به وعن الثالث ان الحاكم بالتطبيق
ليس الوهم بل العقل الذي يعقل الامور التي لا تتناهى ثم ما ادري
كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره و
عن انسلخه يرجع لمن حبستين برهان على ذلك اذ اعتبار السابقة واللاحقة
لكل جزء انما هو بالقياس الى اخر وذلك يتوقف على استحضار الجميع فان
استندتموه هنا الى العقل فلم لا يقول بمثله وقوله لمن الزيادة والنقصان
انما فرضا في الطرف المتناهي مسلم لكن لا بعد التفاوت بينهما فرضا
نفرض تطابقهما الخ ان هذا البرهان في شعل الاوايل في تناهي الاجسام و
الفرق بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء التي يقع التطبيق
فيها ههنا فلا يحتاج في تلك الى حكم الوهم بل لا بد لكن اعتبار عقلي اووهم
تحكم بالتطبيق في تلك الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة فضرورية

المسئلة الثانية في ابطال التسلسل **قال** و بطلان التسلسل
لفرض نقصان جملة فاما ان يوثر او لا يوثر وكلاهما محال الان ولان ما لا يتناهى
لا ينقضي بالافراد ولان حركات بعض الافلاك اكثر من بعض وقبول التفاوت
في مثل مراتب الاعداد ومعلومات القديم ومقدوراته ليست اعداد متحققة
لا نهاية لها بل المعلوم الصلاحية **اقول** لما كان الدليل الذي
ذكرناه مبنيا على وجود النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها ذكر

ما يبطل التسلسل ليتم الدليل واعلم ان المراد من التسلسل هو ترتب امور
بينهما ارتباط لا الى نهاية والاوايل شرطوا في ابطاله امرين الاجتماع
في الوجود والترتيب الوضعي كالاجسام او الطبيعي كالعلل والمعلولات
والمتكلمون لم يشترطوا ذلك والمصنف استدل على ابطاله مطلقا بوجوه
احدها التطبيق وهو ان نفرض جملة لا تتناهى من الان الى الازل واخرى من
زمان الطوفان اليه ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى ويعود البحث
المذكور في المسئلة الاولى وقوله وكلاهما محال لان الجملة التاثير وعدمه اما
عدم التاثير فبالضرورة فانا نعلم ان الشيء ليس مع غيره كهو لا مع غيره
واما التاثير فلوجوب تناهي الجملتين ضرورة انقطاع الناقص من
الطرف الاخر فيتناهى الاخر وثانيها ان الحركات لو كانت غير متناهية
لكانت حركة اليوم موقوفة على انقضاء ما لا يتناهى وانقضاء
ما لا يتناهى بالافراد محال لكل فرد عقيب اخر والموقوف على المستحيل
يكون مستحيلا وثالثها ان حركات زحل اقل من حركات الشمس وهي اقل
من حركات القمر وكل ما نقص عن غيره فهو متناه لا يقال ينتقض هذا بمعلومات
الله تعالى ومقدوراته فانهما غير متناهيين واحدهما اقل من الاخر
فتبطل الحكم لانا نقول معنى قولنا انه لا يتناهى معلوماته ومقدوراته
ان معلوماته لا تنتهي الى حد لا يوجد الا وهو عالم به وقادر عليه في الدليل

على ابطال التسلسل على طريقة الاوايل لان تلك الاسباب ممكنة بالضرورة
فلا بد لها من سبب مؤثر لان جميع المجموع والاحاد التي فيه مؤثرا في نفسه ولا
كل واحد لانه لا يجب به الجملة ولا البعض لكل البعض ولانه لا يؤثر في
نفسه ولا في علله فلا بد من شيء خارج عن الممكنات فثبت المط وهو
وجود مبدا اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعترض بعض المحققين
فقال هذا الدليل اثبتم به ان المجموع الامور غير المتناهية مؤثرا بسبب
احتياج المجموع الى احاده وانما يجب ثم ذلك ليس للمجموع مؤثرات
لانها بمنزلة هي الاحاد وما اذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه
ولا لعلله يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو
في ساير الاحاد علة بل الحق ذلك وح يكون علل المجموع داخلة فيه و
لا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا يثبت مطلوبه وفي
قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا العلته لم يكن علة لذلك المجموع نظر لانه
ان اراد به لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد انه لا يكون جزء من علة
لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا من واجب وممكن هو معلول
لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لنفسه ولا العلته ومع ذلك
يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع فلا يكون لذلك المجموع علة خارجة
عنه واقول الافراد اذا اجتمعت ففيه يحصل لها مع الاجتماع صورة

اخرى او هيئة موقوفة لا يحصل ما يترتب على الافراد والجملة التي اعتبرناها الحق ههنا
بمعنى التناهي فهو نفس احادها فلو اثرت الاحاد فيها لزم ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه ثم
نقول ان الممكنات كلها قد اشتركت في امر هو امتناع وجودها بالنظر
اليها بل لا بد لها من مؤثر خارج عنها اذ الاشتراكها في امتناع الوجود فكيف في
الوجود فيكون واجبا قال الشيخ في الالهيات الممكنات كلها متناهية
او غير متناهية اشتركت في كونها اوساط الا المعلول الاخير فانه طرف فلا بد
من طرف اخر هو الواجب

المسئلة الثالثة

في شبه الخصوم والرد عليهم قال وجه الخصم لو حدوث العالم بعد ان لم يحدث
يفتقر الى المخصص ويلزم المذهب ولا لان الامكان متحقق ازلا فلا بد من
محل والبدن فهو جواد فكيف يكون بيده عاطلا عن الجود وهذا الكلام يدفعه
لو فرض قدم الحادث في الامخصص سواه وعلى تخرج المختصر اقول
لما استدل على مطلوبه شرع في الشبهة التي اوردها الاوايل على نقيض مطلوبه
وبين وجه الانفصال عنها وقد ذكرها هنا ثلاث شبه الشبهة
الاولى وهي اقواها وتقريرها ان المؤثر التام في ايجاد العالم اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من وجوده اثره معه والا
لكان تخصيص بعض الاوقات بالحدوث منه ان لم يفتقر الى المخصص
لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وهو محال وان افتقر لزم

يمكن ان المؤثر التام ازليا فهو ايضا ولا ينفك الكلام الى ذلك المخصص
ويلزم التسلسل وان كان حادثا افتقر الى محدث بالضرورة فان كان
موثره التام ازليا لزم ازلية الاثر وان كان حادثا لزم التسلسل ايضا
وهو المطلوب اقوى شبه القوم الشبهة الثانية قالوا كل
حادث فهو مسبوق بامكان يفتقر الى محل ثابت ازلي وهذا مبني على
مقدمات الاولى سبق الامكان وذلك ظاهر لانه قبل حدوثه ليس بواجب
والا لوجد قبل وجوده ولا ممتنع والا استحال وجوده واذا ثبت
الامكان المقدمة الثانية انه يفتقر الى محل وذلك لان الامكان نسبة
بين الوجود والماهية فهو مغاير لهما فليس بجوهر فكان عرضا محتاجا الى
محل المقدمة الثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتيا لان الامكان ثبوتي وقد
استدلوا عليه بان نقيض الامكان وهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا وهو
مغاير لصحة [illegible] القادر عليه الانا دائما به المقدمة الرابعة ان ذلك
المحل يكون ازليا لانه لو كان حادثا لافتقر الى امكان اخر ولزم التسلسل وذلك
المحل هو الهيولى واذا ثبت قدم الهيولى لزم قدم الصورة لاستحالة
انفكاكها عنها والا لكانت نقطة او خطا او سطحا او جسما امكانت
ذات وضع او لكونها مقارنة مع فرض التجرد والترجيح لحصولها في
مكان خاص لا لمرجح والكل محال والهيولى والصورة هما الجسم فيكون الجسم

الجسم قديما الشبهة الثالثة ان ايجاد العالم جود فلو كان
حادثا لزم تعطيل الفيض عن الجود مدة لا نهاية لها وهو محال واجاب المصنف
عن الجميع بجواب واحد وهو فرض وجود العالم في الازل محال لانه حادث له اول
والازلي ينافي ذلك وفيما لا يزال هو ممكن وقد ظهر الفرق والتخصيص هو
لزم ايجاده ازلا محال وفيما بعده ممكن من غير احتياج الى حدوث امر
في الذات او خارج اما تخصيص ايجاده بوقت حدوثه دون ما قبله فلانه يستند الى
المصلحة او غيرها من الاسباب التي يعجز عن تفصيلها وبهذا يظهر
الجواب عن الثاني لانه اذا كان مستحيلا لم يكن في الازل امكان والافادة
والغير منه وعن الثالث ايضا لان ترك الجود لا يسمى التعليل تعطيلا
مع انه خطابي وقد اجاب المتكلمون عن الشبهة الاولى بان وجود قدم
الاثر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر موجبا اما المختار فلا
ولهذا يخصص الجايع والعطشان والهارب احد الرغيفين والانائين
والطريقين على الاخر بلا مرجح وايضا يجوز ان يكون المخصص هو
الارادة الازلية او العلم بايقاعه في وقت معين او المصلحة
وايضا فطلب التخصيص انما يتوجه لو امكن تقديره وايجاد العالم قبل
وجوده محال لان الازل ليس هناك وقت يحال فيه الا وقات التي يطلب
فيها التخصيص متعددة والتمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم

وامثال ذلك غير مقبولة انما يتصور وجود الزمان مع اول وجود العالم
ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
وايضا فهو معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة الثانية بالمنع فكون
الامكان ثبوتيا بوجوه احدها انه اما ان يكون واجبا وهو محال والا كان الممكن
واجبا او ممكنا فيتسلسل او ممتنعا فيكون الممكن ممتنعا الثاني ان الشيء قبل
حدوثه ممكن فيكون المعدوم متصفا بالثبوتي الثالث كيف يعقل
حلول صفة الشيء في غيره الرابع ان الهيولى ممكنة فلها هيولى اجاب بعض
المحققين عن الاول بان الامكان امر عقلي فمهما اعتبر العقل للامكان
ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان وانقطع باعتباره قال
وتحقيقه ان كون الشيء معقولا لا ينظر في العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده
غير كونه آلة للعاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل
انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله وتكون معقولة
السماء لا ينظر في الصورة التي يعقل بها السماء ولا يحكم عليها
بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر
ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقولا منظورا اليها لا
آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقل ممكن الوجود
وهكذا الامكان هو كآلة للعاقل به يعرف حال الممكن في ان وجوده

وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير
موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في امكانه او
وجوده او وجوبه لم يكن بذلك الاعتبار امكان الشيء فالامكان
في محل هو العقل وممكن في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر
هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او ممكنا
واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون ح امكانا بل يكون له امكان آخر وفي
هذا اعتراف بكون الامكان امرا عقليا واعتباريا اذ ههنا لا تحقق
له عينا وهو المط فلا يلزم قدم الهيولى وعن الثاني بان الامكان
صفة لمتصور المستند الى الوجود الخارجي فالشيء حال عدمه
يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان وعن الثالث لان ذلك
الغير محل للممكن واذا حل في الموصوف كان حلول امكانه فيه
اولى وعن الرابع لان امكان الهيولى بحسب ماهيتها وهو امر عقلي
يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والذي يثبت هو
الاستعداد وهو استعداد وجود شيء فيكون موجودا قبل وجود
ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه عرض من انواع الكيف واعلم ان الجوابين
الاولين فيهما اعتراف بكون الامكان فلا يستدعي محلا في الخارج و
في ابطال الدليل الذي اجيب عن الاعتراض عليه وجوابه عن الثالث

ضعيف لان بطلان الشيء ونحوه لا يقتضي جواز حلول صفات ذلك الشيء في ذلك
الغير منفكة عنه وجوابه عن الرابع ضعيف ايضا لان الدليل انما يقتضي ثبوت
الامكان الراجع الى الماهية اما الاستعدادي فلا فان قالوا ان كل حادث
فلا بد ان يسبقه استعداد موضوع يوصف به كان هو نفس النزاع المسئلة
الرابعة في ان العالم لا يجب ان يكون ابديا قال مسئله
العالم لا يجب كونه ابديا لان قبول الماهية للعدم من لوازمها فكيف يكون
ابديا ونشير الخصم نا شيء من كيفية الاعدام لان عدم الشيء اما بعدم
او بضد او انتفاء شرط وفي الانتفاء ما يجب او لا والضد يلزم الدور
والمعدم لا يفعل النفي ولا بد من الوجود وهو الضد وهذا ايضا
باطل بالواحد منا فيلزم الضد والعلة غير محوجة الى المعدم اقول اتفق
العقلاء على امكان عدم العالم نظرا الى ذاته الا ان شذا طائفة من قدماء
الاوائل القائلين بكونه واجبا لذاته وكلامهم قد بان بطلانه ثم اختلفوا
فذهب المسلمون الا الكرامية والجاحظ الى ان العالم ليس واجبا بغيره
ايضا على الدوام بل يحكم بعدمه نظرا الى الغير وقالت الاوائل والكرامية
انه يمتنع عدمه نظرا الى علته ثم اختلف القائلين بجواز عدمه هل هو
معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي والاشاعرة بالاول و
قال ابو هاشم بالثاني ثم اختلفوا ايضا في كيفية الاعدام فقالت الاشاعرة

الاشاعرة انه تعالى يفني بان لم يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر
الى وجودها وقال ابو بكر الباقلاني وتلك الاعراض هي الاكوان و
قال في موضع اخر ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وبه قال
محمود الخياط وقال ان الجوهر يحتاج من كل جنس من اجناس الاعراض
الى نوع فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وبه قال امام الحرمين
وقال الكعبي ان لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وقال ابو
الهذيل كما انه قال له كن فكان كذلك يقول له افن فيفنى وقال الجبائيان
ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفني جميع الجواهر الا ان ابا هاشم
جعل الفناء واحدا وابا علي جعل بكل جوهر فناء وذلك الفناء
يفنى لذاته فهذه هي المذاهب المشهورة واستدل المصنف على مطلوبه
بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متصفة بالعدم ثم اتصفت
بالوجود فيكون قابلا لهما وذلك من لوازم تلك الماهية والا كانت
عارضا فيفتقر الماهية في قبولها الى قبول اخر ويتسلسل واذا كان
من لوازمها استحال عدم جواز البقاء على تلك الجهة واعلم ان
هذا الدليل صحيح يمكن الرد على قدماء الاوائل اما على القائلين
بالوجوب مستندا الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستندا الى
الغير فيكون واجبا به ولا امتناع عدمه اذا كان واجبا به حالة الحدوث

جاز ان يعدم فكذا الوجود بدوام المؤثر فاذا انحصر طريق الرد بهذا جاز ان
يقال المؤثر [illegible] والعالم من حيث المهية قابل للعدم فيكون
قابلا له باعتبار ماهيته وفاعله واستحالة العدم عليه بالنظر الى الغير
انما يكون اذا كان المؤثر موجبا او يستند في ذاته الى الموجب لاوائل بان
المؤثر موجب فيدوم بدوامه فكل قابل للعدم [illegible] فلو صح العدم
عليه لانه وبان العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعدية لا تتقوم
بزمان عارض لحركة قائمة بالجسم فيلزم ثبوت العالم حال عدمه والجواب
الكرامية بان عدم العالم لا يمكن لاستناده الى ذاته والا لكان ممتنعا
ولا الى الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي والاول اما مختار او موجب
لا جائز ان يستند اليه العدم لانه انما يمكن [illegible] او اشتغال على
والالم يكن له فضل [illegible] ولا عدام [illegible] لان شرط الموجود
وعلته موجودان فيكون [illegible] عدمه كالكلام في العالم و
الضد شرط الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن العرض محتاجا
الى الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان يستند الى الموجب لانه [illegible] الاطرفان
الضد لكن [illegible] والاثر [illegible] لان حدوث الضد يتوقف على انتفاء
الاول فلو علل انتفاء الاول به لزم الدور لان [illegible] الحاصل من
ولزم انتفاء احدهما بالاخر [illegible] فالعالم [illegible] ينتفيا معا او يوجدا

يوجدا معا لكن انتفايهما مح لان العلة في نفي كل واحد منهما وجود
الاخر فلو انتفيا معا لوجدا معا ووجودهما مح والا لزم اجتماع
الضدين لا يقال الحادث اولى لانه متعلق السبب فيكون
اقوى ولانه حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم في
زمان واحد ولانه جاز لم يكن اكثر عددا الا انا نجيب عن الاول بان الباقي
متعلق السبب ايضا لامكانه وعن الثاني ان المح لزم لو قلنا انه لو وجد
الحادث ثم يعدم ونحن نقول ان الباقي يمنع الحادث من الطريان
وعن الثالث لزم اجتماع الامثال مح ولا يجوز ان يعدم بالفاعل لان
الاعدام امكان وجوده بالمكن ذلك الوجود غير عدم العالم و
الاثار لابد ان يكون وجوديا [illegible] العدم [illegible] انه يوجد فرضا
الى طريان الضد وان لم يكن وجوديا لكان عدما محضا فيستحيل
استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل
وبين ان يقال فعل الشيء ولا لوقوع التمايز في العدمات فيكون
ثبوتية والجواب عن الاول ليس ما [illegible] لان الفاعل قادر او
ما تقدم من لوازم الامكان عدميا وعن الثالث ان القبلية
والبعدية من الصفات الاعتبارية لا يجب وجودها
كالامكان والامتناع ولانهما [illegible] ان الزمان قبل [illegible] فيلزم التسلسل

ولان العدم لو وصف بهما والبادر يتبعه ولانهما لو كانا وجوديين
لافتقرا الى قبلية وبعدية اخريين ويتسلسل واجاب بعض المحققين عن
الاول بان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وما عداه
بسببه فلا يتسلسل وعن الثاني بانا نلتزم صحة اتصاف العدم بهما لكن
وجودهما في الذهن يدل على وجود معروضيهما في الخارج وعن الثالث
ان العقل اذا اعتبر لهما قبلية وبعدية حصلتا لهما لكن تنقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار والاول ضعيف لانه اذا عقل بعض
الموجودات حصول السبق والتاخر من غير زمان فلم لا يعقل في
العدم والوجود وكيف يصح ان يقال انهما يلحقان الزمان لذاته
واجزاء الزمان متساوية بل هي امور فرضية لا وجود لها الا بالفرض
واتصاف بعضها بالتقدم على بعض يقتضي وجودها فعلا فيلزم تتالي
الآنات والثاني ضعيف لان المقتضي لثبوت المعروض في الخارج اما
ثبوتهما في الذهن وهو منتقض بالامتناع والامكان واما كون الذهن
يلحقهما بالغير وهو باطل لان الذهن يلحقهما بالعدميات والثالث
تسليم كونهما عقليين لا يدل على وجود معروضيهما في الخارج اذ
المعروض هنا القبليات والبعديات الذهنية وعن الرابع انها
شبهة باطلة بالواحد منا واعلم انه قد نقل عن الكرامية ان الواحد

منا اذا امات العدم فلهذا نقض الشيخ عليهم بذلك واجاب
الشيخ ابو اسحاق بوجه اخر وهو انه يعدم ببطء ثاني التقضي والدور
غير لازم لان افتقار الاول الى حدوث الثاني وليس حدوث الثاني محتاجا
الى الاول وان كان لا ينفك عنه كما ان العلة لا تنفك عن المعلول و
هي غير محتاجة اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم لجواز ان
يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف وجه قوته والمصرفان
الباقي حافظ للوجود الحاصل والحادث معط للوجود والمعطي
اقوى من الحافظ فيترجح الحادث سلمنا لكن لم لا يعدم بالفاعل و
ما ذكروه غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان
ولعدم صدور شيء عن الفاعل وقولنا فعل العدم حكم بتجدد العدم
بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعل فالتغاير واقع بالضرورة
والاستبعاد في التمايز بين العدميات باشتباههما الا وجوديين
او باشتباه احدهما من الاخر وايضا ما ذكروه يقتضي ان
لا يتجدد عدم اصلا لانا نقول المتجدد ان كان وجوديا لم يكن
عدميا وان كان عدميا فهو محال لانه لا فرق بين قولنا لم يتجدد
شيء وبين قولنا تجدد العدم ولما كان ذلك باطلا بالضرورة
فكذا ما قلتموه قال بعض المحققين انه ليس بمحل الشك بل هو

زيادة شك وتأكيد لسؤال من يقول الاعراض غير ممكن الا البطر بان الضد
وانتفاء الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين وفيه نظر لان الجواب بالمعارضة
انما هو انسحاب كلام الخصم مما علم بطلانه بالضرورة فيكون باطلا
وليس فيه زيادة شك بل هو ابطال كلام الخصم سلمنا لكن يجوز ان يعدم
بانتفاء الشرط والدور غير لازم لان دعوى ان الشرط لا يكون الا عرضا باطل بيان
عن الحجة لجواز ان يكون لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا او نقول
الجوهر مشروط بعرض لا بعينه فاذا لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر ويكون
الجوهر والعرض متلازمين والتلازم يكون لاحدهما حاجة الى الآخر كالمتضايفين
فاذا لم يوجد احد المتلازمين انتفى الآخر قال بعض المحققين هؤلاء
الكرامية يقولون ببقاء الاعراض فلا يرد عليهم ما ذكرتموه واللازم
من غير الحاجة [illegible] والتمثيل بالمتضايفين غير صحيح لان الاضافة كل واحد
منهما محتاجة الى ذات الآخر ثم اجاب عن الدور بانه انما يلزم لو كان
المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان
احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين
يحتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم الدور اقول قول الكرامية ببقاء الاعراض
ليس بخرج الجواب عن الصحة لجواز بطلان قولهم بل الاولى ان يقال
هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء على الاعراض قال المصنف صح

صح الجواب والاولى والجواب عن الاضافتين ضعيف لان حاجة الاضافة
الى معروض المعروض لا يقتضي حاجتها اليها مع التلازم [illegible] ودفع الدور ... المقصد
الرابع في الموجود والمعدوم وفيه مسائل المسألة الاولى في ان الوجود نفس الماهية
قال الفوائد في الموجود لا وجود الشيء نفس ذاته ولزم الشيء وجوب قيام الموجود بالمعدوم
وكلاهما محال اقول اختلف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزلة والمتفقون
من الاشاعرة الى ان وجود الممكنات زائد عليها مشترك بينها وقال ابو الحسين
البصري وابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين ان وجود كل شيء نفس حقيقته و
قد اختار المصنف هذا المذهب وقالت الاوائل ان الوجود مقول بالتشكيك
بين الموجودات وهو زائد عليها ولكل موجود وجود خاص ففي الممكنات
ذلك الوجود الخاص زائد وفي الواجب هو نفس الماهية واستدل المصنف
بوجهين الاول ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لم يكن عدما محضا
لاستحالة ان يكون الشيء عين نقيضه بل يكون ثبوتيا فيكون ثبوته زائدا عليه
ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت وتخصيصه بامر زائد
والمشترك غير المختص فيلزم ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ويتسلسل الثاني ان
الوجود لو كان وصفا ثبوتيا قائما بالماهية لزم قيام الموجود وهو الوجود
بالمحل المعدوم لاستحالة ان يكون تلك الماهية موجودة والا لزم تقدم الشيء
بنفسه او كون الماهية موجودة مرتين والكل محال وايضا لو كان الوجود زائدا

لم يكن الموجود الواحد واحدا بل موجودا كل منهما موجود وعرض ثبوت ما لا يتناهى
احتج الآخرون بان الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود
ولان الموجود لو كان نفس الماهية لم يتحقق الامكان الخاص فلا يتحقق التاثير
ولانا نعقل الماهية ونشك في وجودها ولان تصور الوجود بديهي بخلاف الماهية
ولان الوجود مشترك لكون مقابله واحدا فلو لم يكن لزم عدم الانحصار في
النقيضين ولنقسمه الى الواجب والممكن ولزوال اعتقاد الخصوصيات
وثبات اعتقاده فيكون زائدا والا لتسلسلت العلل والمعلولات وكان
الجنس داخلا في طبيعة الفصل والتحقيق عندي في هذا الباب ان الوجود
زائد في المفهوم لا في الخارج وليس الوجود حالا في الماهية حلول السواد في
الجسم وانما يكون الماهية محلا له من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار
العدم ولا باعتبار عدمهما وتلك فرضية وبهذا التحقيق يزول جميع
الاشكالات الواردة من الجانبين **المسئلة الثانية**
في ان المعدوم ليس بشيء **قال** والمعدوم غير ثابت في العلم والعلم المدرك
التميز حاصل في المستحيل الوجود وفيما يعده من علم انه غير متحقق وان كان
ممكنا **اقول** زعم اكثر المعتزلة كابي يعقوب وابي علي وابنه وابي الحسين
الخياط والبلخي وابي عبد الله وابن عياش وعبد الجبار ان المعدومات
الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذوات وحقائق واعيان خارجية و

الفاعل

والفاعل انما يؤثر في جعلها موجودة وانها متباينة باشخاصها وان
الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد غير متناه وانها متساوية في كونها
ذوات وان اختلافها بالصفات ثم اختلفوا فذهب جمهورهم
الى انها في العدم موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية والسوادية
الا ابن عياش فانه نفى الصفات عنها وزعم البصري ان المعدوم يكون
متحيزا وباصفها وانكره الكل وزعم الخياط انها موصوفة بكونها اجساما
في العدم وانكره الباقون اما النفاة من الاشاعرة وابو الحسين البصري
من المعتزلة ومن تبعه وابو الهذيل العلاف فانهم قالوا ان المعدومات
قبل وجودها نفي محض وعدم صرف والاوايل زعموا ان الماهية غير الوجود
وانه يجوز تعريها عن الخارج وعن الذهن وهل يجوز تعريها عنهما معا
منع المحققون منه واتفقوا على ان تلك الماهيات لا واحدة
ولا كثيرة من حيث هي هي بل هذه لواحق يلحقها العقل بها لنا على انها
نفي محض قبل الوجود ان الوجود نفس الماهية فلولا يمكن اجتماع الوجود
والعدم فكذا الماهية معه وهذه الدلالة تمشي عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
ره اما عندنا فلا بل انا نقول ان الماهيات لو كانت ثابتة في
العدم لكانت قد اشتركت فيه وامتازت بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز ولا نعني بالوجود الا ذلك الثبوت والتحقق

في الاعيان فيكون موجودة حال عدمها وهو محال احتجوا بان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم ومراد ومقدور وكل
متميز عن غير المعلوم والمراد والمقدور واما الكبرى فلان المعنى بكون المعدوم
مهيات متميزة متحققة ونحن نعلم ان امتياز هذه الماهية عن غيرها انما يكون
بعد تحققها وايضا الممكن متميز عن الممتنع والامتناع لكونه محالا عدما
ليس ثبوتها فنقيضه وهو الامكان ثبوتي فالممكن الموصوف ثابت
والجواب ان ما ذكرتموه من العلم والتميز حاصل في المستحيلات مع
انها غير ثابتة وفي المركبات مع اعترافكم بكونها نفيا محضا وانكانت
حكمية في الاضافيات فالوجود نفسه فانه متصور وليس بثابت
في العدم وايضا لو كان متعلق القدرة والارادة ثابتا يلزم تحصيل
الحاصل والابطال كلامهم وقد سلف ان الامكان ذهني المسئلة

الثالثة في قسمة الوجود الى القديم والمحدث قال والموجود اما
ان يكون لا اول له وهو القديم او يكون وهو الحادث اقول اعلم
ان الوجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون والثاني هو القديم
والاول هو المحدث ثم لما كان السبق على خمسة معان سبق العلية
والذات والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس زاده المتكلمون
وهو تقديم امس على اليوم والاول والثالث والرابع لا يعقل هاهنا فتعين

فتعين الباقي للارادة فالسبق ان اخذ بالذات فهو المحدث
الذاتي وذلك لان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود بل من غيره وما
بالذات اسبق مما بالعرض فلا كون سابق على الكون بالذات
ويقابله القديم الذاتي وان اخذ بالزمان كان هو المحدث الزماني
هو الذي يسبق عدمه وجوده بالزمان والزمان لا يصح ان يكون
محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى الاخير وهو المصطلح عليه
بين المتكلمين دون الاولين فالقديم يقابله بالمعاني المذكورة

المسئلة الرابعة في ان القديم لا يستند الى المؤثر
قال القديم لا يستند الى الفاعل ان كان مختارا او يستند اليه
ان كان موجبا اقول الذي يجب في الكتب ان هذه المسئلة
مما وقع فيها الخلاف بين المليين والفلاسفة وليس كذلك
لان المليين جوزوا استناد القديم الى قديم موجب لا تفعل
بواسطة القصد وابطلوا استناده الى المختار لان المختار
انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتجه الى الوجود بل الى شيء
معدوم والفلاسفة سلموا هذين فلا منازعة بينهم في
الحقيقة نعم المتكلمون لما ابطلوا الموجب لزم ان يكون حادثا
وايضا منعوا من كون القديم يسمى مفعولا والاوايل جوزوه

فالملازمة اتفاقية قال بعض المحققين هذا صحيح من غير تراض الخصمين
لان المتكلمين لم يمنعوا القول بالعلة والمعلول فان السيد
المرتضى وهو واصحابه زعموا ان العالمية والقادرية والحيية و
الموجودية احوال كانت الذوات عليها في الازل مع تعليلها
بالحالة الخامسة وزعمت الكلامية ان عالمية الرب تعالى
وقادريته قديمتان مستندتان الى العلم والقدرة وهو
المذهب اكثر الاشاعرة وزعم ابو الحسين ان العالمية
حالة معللة بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفوا الاختيار
عنه تعالى واقول هذا ضعيف جدا لانه لم ينقل ان المتكلمين
نفوا العلة والمعلول في كل صورة بل نفوه في العالم و
اثره غير مستند الى علة بل يرد تعليل ما ذكره بعلل والاختيار
الذي اثبته الاوايل ليس هو الذي اثبته المتكلمون بل الاختيار
واقع عليهما بالاشتراك اللفظي المسئلة الخامسة
في انقسام الموجود الى الواجب والممكن قال والموجود اما
ان يكون واجبا او ممكنا اقول هذه قسمة ضرورية لان الموجود
اما ان يكون مستغنيا عن الغير او لا يكون والاول الواجب
والثاني الممكن واعلم ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك

بالاشتراك اللفظ العام وهو الذي يحكم فيه برفع احد الضرورتين والخاص وهو
الذي حكم فيه برفعهما معا والاخص وهو الذي حكم فيه برفع الضرورات
كلها الذاتية والمشروطة والوقتية والاستقبالي وهو الذي اعتبر فيه
رفع الضرورة بالنظر الى الاستقبال ومرادنا في هذه القسمة هو الخاص لو
المنفصلة حقيقية ولو اردنا العام لكان المنفصلة التي ذكرناها
البواسح مانعة الخلو ولو اردنا الاخص والاستقبالي لكانت مانعة
قيل هنا الوجوب مغاير الوجود لاشتراك الثاني دون الاول و
لانا نقول موجود واجب فيفيد فان لم يكن بينهما مغايرة صح الانفكاك
بينهما وهو باطل لعدم تعقل انفكاك الوجود عن الوجوب والعكس
لكونه حقيقة وليست المغايرة من الطرفين لاستحالة الدور واللازم الوجه
والا لاشترك الوجوب مع الموجود ايضا ويلزم كون الوجوب معلولا
ولا بالعكس لان الوجوب نعت ثبوتي فلا يكون علة للوجود ولا
يكون الوجود عدميا لانا نقول انه تأكيد الوجود ولان اللاوجوب
المحمول على العدم عدمي فالوجوب ثبوتي اجاب بعض المحققين
بان الوجوب لو اشترط بالتواطؤ لتساوت افراده بالاقتضاء
وليس كذلك وانما اشتراكها بالتشكيك فكان كاقتضاء نور الشمس
لا ابصار الاعمى بخلاف غيره من الافراد ولا يلزم من كون الوجوب

لازما لكونه معلولا لان المعلول مستلزم لعلته وعلته لازمة له مع استحالة
كون المعلول علة لعليته والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
امور معقولة فيحصل في العقل من استناد المتصورات
الى الوجود الخارجي وفي انفسها معقولات للعقل بشرط الاستناد
المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور
التي يستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا
لمن يتصور فلا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا
في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستندا الى الوجود
الخارجي حصل في عقله معقول هو الوجوب واذا كان الوجوب
سلبيا لا يلزم منه ان يكون نقيضا للوجود فان السلبي هو سلب
الشيء عن شيء وسلب الشيء عن وجوده لا يكون حمل العدم عليه وايضا
ان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى تقسمان
جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا
على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب
حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا
ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور
والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان

بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي **المسئلة الثانية**
في خواص الواجب لذاته تعالى قال خواص الواجب لذاته ان لا يكون وجوده بغيره والا لاستحال
الحال حال فرض عدم الغير والا يتركب عن الغير والا لكان محتاجا اليه و
الا يكون وجوده زائدا عليه والا لزم الاستغناء او تنافي الوجوب والامكان
او لزم تأثير المعدوم في الموجود والكل محال والا لصح عدمه والا كان وجوده
مفتقرا الى عدم موجب العدم فيناقض الغرض **اقول** قد ذكر المصنف
للواجب خواص الاولى انه لا يجب بذاته وبغيره معا لان ما بالذات لا
يرتفع بارتفاع الغير وما بالغير يرتفع بارتفاعه فيلزم اجتماع النقيضين
حال فرض عدم الغير الثانية انه لا يتركب عن غيره والا لكان محتاجا
اليه ضرورة احتياج المركب الى مفرداته واجزائه فيكون ممكنا مع
فرض وجوبه وان كان يكون واجبا بذاته ولغيره معا هف
الثالثة ان وجوده نفس ماهيته وهو قول الاوائل ومذهب
ابي الحسين البصري وابي الحسن الاشعري خلافا لاكثر المتكلمين و
الدليل على ذلك انه لو كان زائدا عليها لكان محتاجا الى الماهية او
مستغنيا والثاني باطل بالضرورة لانه لا يعقل استغناء الصفة
عن المحل والاول يقتضي ان يكون ذلك الوجود ممكنا وهو محال
وهو خلاف الا ان المطلوب فلم القسم الثاني الى امرين زيادة في

الايضاح وهو انه يقع اذا كان الوجود ممكنا فلا بد له من مؤثر فاما
ان يكون المؤثر شيئا غير الماهية وهو محال لانه يلزم منه احتياج واجب
الوجود في وجوده الى غيره وهو محال او نفس الماهية فان اثرت
وهي موجودة لزم الدور فتكون الماهية موجودة مرتين وان
اثرت وهي معدومة لزم تاثير المعدوم في الموجود وهو محال قيل
عليه لم لا يؤثر من حيث هي هي كالقابلية ولان وجوده معلوم
وماهيته غير معلومة ولان الوجود ان اقتضى التجرد اطرد
فالممكنات ليست موجودة او وجودها نفس ماهيتها وان اقتضى
عدمه هو المط وان لم يقتض شيئا لزم افتقار واجب الوجود
في تجرده الى علة منفصلة واجاب بعض المحققين عن الاول
بان المؤثر في الوجود لا يعقل ان يكون عدميا والماهية من
حيث هي هي انما تكون موجودة في الذهن معدومة في الخارج
فلا تكون هي مؤثرة بخلاف القابل الذي ليس مبدأ للتاثير وعن الثاني
بان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود العام المقول بالتشكيك
زايد في المعقول وعن الثالث ان المقول بالتشكيك على
اشياء اذا اقتضى شيئا لا يجب اطراده فاثره كالضوء الحاصل من
الشمس المقتضي للابصار الاعشى بخلاف غيره من الانوار الرابعة

الرابع انه لا يصح عدمه وهذه قضية بديهية لان الواجب
لذاته لا يكون ممكنا واستدل المصنف عليها ببرهان غير واضح هو
انه لو جاز عدمه لكان لعلة يجب عنها فيكون وجوده متوقفا
على عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا هذا خلف
وليس بجيد لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره
وتعليل الامتناع لعدم توقف وجوده على عدم سبب العدم
تعليل ما ثبت للشيء لذاته بعلة غير ذاته قال المسألة
السابعة في خواص الممكن لذاته قال خواص الممكن
لذاته ان لا يوجد احد طرفيه الا لامر منفصل والا يكون احد
الطرفين اولى به والحاجة الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث
اقول لما ذكر خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد
ذكر منها ثلثا الاول انه لا يوجد احد طرفيه اما الوجود او
العدم الا لعلة خارجة عن ذاته منفصلة عنه لانه لولا ذلك
لزم احد الامرين اما استغناؤه وهو باطل بالضرورة او افتقاره
الى علة هي ذاته وهو محال لان العلة متقدمة فلو كان
اثره علة في نفسه لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل بالضرورة
الثانية انه لا يعقل ان يكون احد الطرفين اولى به من

الآخر لا يصح تلك الاولوية ان امكن. ووقوع الطرف المرجوح
فلنفرض في وقت فتخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطرفين
دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو محال وان لم يمكن. ذلك كان وجوبا
لا امكانا قال بعض المحققين هذا يقتضي نفي الاولوية مطلقا و
لقائل ان يقول طرف الاولى يكون اكثر وقوعا او اشد
عند الوقوع او اقل شرطا للوقوع وقد قيل في رجحان العدم
في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم
لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا
في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير القارة ممتنع
بغيره واقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاشخاص في
وقت واحد او اوقات او كثرة وقوع الشخص الواحد في
ازمنة متعددة لان ذلك الوقوع واجب مستندة الى علة و
لا شدة الوقوع ولا قلة شرط وقوعه فان جميع ذلك مستفاد من الخارج
بل المراد بذلك الترجيح الذي لا ينتهي الى حد الوجوب
والامتناع المستند الى ذات الممكن وليس المراد نفي الاولوية
مطلقا لان المعلول المستند الى علة مركبة تكون وجوده
اولى عند وجود بعض اجزاء العلة من وجوده عند عدم الجميع

الحجة الثالثة لهم ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وذلك حكم قد وقع الخلاف
فيه فان جماعة من الناس ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث وهم قدماء
المتكلمين. اما المتأخرون منهم والاوائل فانهم قالوا علة الحاجة هي الامكان
وهو الحق عندي بوجهين. الاول ان العقل مع فرض كون الشيء ممكنا يطلب
العلة في ترجيح احد طرفيه على الآخر وان لم يتصور شيئا آخر ولو
جوز وجوب الحادث لجزم باستغنائه. الثاني ان الحدوث
هو كون الموجود مسبوقا بالعدم فهو صفة له والصفة متأخرة
بالطبع عن الموصوف والوجود متأخر عن تأثير موجده بالذات
تأخر المعلول عن العلة وتأثير الموجود متأخر عن احتياج الاثر
اليه في الوجود بالطبع والاحتياج عن علته بالذات فلو كان
الحدوث علة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب قيل الامكان صفة
الممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج المتأخر
عن علته والجواب الكذب في قولكم الممكن متأخر عن التأثير بل
المتأخر انما هو وجوده او عدمه وليس الامكان متأخرا عنهما الفصل
الخامس في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وفيه مسائل
الاولى في اثباته قال القول في اثبات الصانع وتوحيده هو احكام
صفاته وثبوت حدث يوجب ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد

له من موثر اقول هذا هو الغاية القصوى في علم الكلام واستدل الحصل
على الطريقة ابراهيم الخليل عليه السلام وتقريره ان العالم محدث
وكل محدث فله محدث اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان
كل محدث ممكن وكل ممكن فله موثر اما الصغرى فلان المحدث قد اتصفت
ذاته بصفتي الوجود والعدم فهي قابلة لهما بالضرورة ولا نعني بالممكن
الا هذا واما الكبرى فضرورية وقد تقدمت اذا ثبت هذا فنقول الموثر
ان كان ممكنا افتقر الى موثر اخر فاما ان يتسلسل وهو مح لما تقدم او يدور
وهو بط بالضرورة عند قوم اولانه يلزم تقدم الشي على نفسه او ينتهي الى الواجب
لذاته وهو المط فان قيل المعدوم نفي محض فلا يصح الحكم عليه بالقبول
سلمنا لكن يجوز ان يكون الماهية واجبة العدم حين الوجود فلا يلزم
الامكان كما ان المحدث بشرط الحدوث لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا
الى اول والا لزم صحة كون الحادث بشرط الحدوث ازليا هف
فلصحة وجوده بذاته فقبلها هو ممتنع ثم انقلب ممكنا فجاز ان
ينقلب واجبا سلمنا لكن الامكان بط لان الوجوب امكان نفس الماهية كان
قولنا السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا الموجود يصح وجوده
وعدمه والقضية الاولى بط والامكان الامكان مشروط باحد شيئين واحد
او اتصاف الوجوب بالوجود والثانية كما لان القابل مع القبول

القبول والعدم لا يجامع الماهية وان كان الوجود زايدا كان معناه
ان المعدوم يصح ان يكون موجودا وهو بط لما تبين من استحالة اجتماع
القابل والمقبول هنا ولان الماهية اما موجودة فهي واجبة او معدومة
فهي ممتنعة فلا امكان والجواب عن الاول ان المحكوم عليه هو الماهية المعقولة
وذلك لانا نعقل الماهية من غير ان نفرض معها وجودا او عدما ونقول
تلك الماهية يمكن ان يكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا يكون وعن
الثاني ان الماهية من غير اعتبار القيدين ممكنة وهو المط والبداية لصحة
وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا الذاته وتعيين وقت الحدوث
يلحقه من خارج بسبب عن الحدوث انه يمتنع لكونه قبل صحة بداية
ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها
ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان الصحة التي له لذاته ازلية
وعن الثالث ان القابل لكون الوجوب نفس الماهية بزيد بقولنا الشي يصح ان
يكون موجودا او معدوما انه من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه
ذلك الشي ويصح ان ذلك الشي معدوم مطلقا ومن يقول بالزيادة لا
يقول المعدوم يصح ان يتصف بالوجود وهو معدوم اذ الماهية
من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة وعن الرابع ان ذلك الوجوب
والامتناع ضروريان بحسب المحمول لا لاحقتان بعد حصول المنقب

اليه لا يؤثر الا في الامكان السابق المسئلة الثانية

في انه تعالى قادر قال والصانع قادر مختار لانه لو لا لزم قدم العالم
لقدم موجبه واحالة العالم على فاعل اوجبه الموجب مستلزم البطلان
عن الشرع وهو كاف والقدح بعدم بقاء القادرية لو فرضنا
تهويل فانه في الحقيقة عدم الامور الاضافية ولا وجود لها الا في
الذهن اقول لما اثبت الذات شرع في الصفات وبداء
بالقدرة ومعنى القادر عند محققي المتكلمين هو الذي يصح منه ان يفعل
وان لا يفعل والدليل عليه ان العالم محدث فموثره ان كان مختارا
فهو المط وان كان موجبا فان كان حادثا فالتسلسل وان كان قديما
فان توقف تاثيره على شرط حادث لتسلسل او على شرط قديم او لم
يتوقف لزم قدم العالم لان عند وجود العلة يجب وجود المعلول
فان قيل لم لا يكون الموثر مختارا ممكنا وعلته واجبة موجبة لا
فلا يلزم ما ذكرتم من المحاذير سلمنا لكن بقاء القادرية الازلية
بعد وجود المقدور ممنوع لاستحالة ايجاد الموجود وان عدمت
لزم جواز عدم القديم سلمنا لكن لم لا يكون الموثر موجبا قوله
يلزم القدم قلنا القدم ان كان ممكنا التزمنا وان كان مستحيلا لم
يلزم عدمه لقدم الموثر لان الاثر يعتبر فيه القابل سلمنا لكن

لكن الممكنة من الطرفين يستحيل حصولها حال حصول احدهما لوجوبه و
امتناع الاخر وقبله لان الحصول في الاستقبال مشروط بالاستقبال
الممتنع في الحال فلا يمكن مقدورا سلمنا لكن الترك غير مقدور لكونه نفيا صرفا
فلا يصح نفيه عن القادر بانه الذي يمكنه الفعل والترك والجواب عن الاول
ان نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذا يكفي الاستدلال فيها
بالسمع على انكم لو سلمتم هذا كاف في نفي الواسطة او نقول الواسطة
ممكنة لاستحالة تعدد الواجب لذاته فهي من جملة ما سوى الله تعالى
وثبوت واسطة بين وجود الله تعالى ووجود ما سواه غير معقول
وعن الثاني ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدور معين
اخرها فاذا وجد المقدور عدمت تلك الاضافة لا القدرة والذات
والاضافة انما تتحقق في الذهن لاستحالة التسلسل وعن الثالث
ان القدم مستحيل على تقدير الاختيار ممكن على تقدير الايجاب
سلمنا لكن الاستحالة مستندة الى الازل فكان يلزم ان
يوجد قبل ان وجد وهو مح وعن الرابع ان التمكن حاصل قبل
الفعل بمعنى انه الان متمكن من ايقاع الفعل في ثاني وحاصله
ان الوقوع في الاستقبال يجامع المكنة في الحال لا الى وقوع
في الحال وعن الخامس ان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لم

لا يفعل لانه يفعل الترك الا عند من يقول انه وجودي المسئلة
الثالثة في انه تعالى عالم قال وهو عالم لوقوع الافعال المحكمة
منه والمحتذي والزنبور عالمان ولان المحتذي ان كان فعله فهو
قبله عالم والا كان قديما وسنبطله اقول اتفق اكثر العقلاء
على انه تعالى عالم والدليل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة
وكل من كان كذلك فهو عالم والصغرى محسوسة والكبرى بديهية فان قيل
الكبرى منقوضة بالزنبور الفاعل للبيوت المسدسة الذي
يعجز عنها الاذكياء وبالمحتذي لفعل غيره فان افعالهما محكمة
وهما غير عالمين ولان العلم نسبة فهو متغاير والمقتضي لها اخر
فيكون قابلا فاعلا وهو محال لان نسبة القابل بالامكان و
الفاعل بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صفة كمال كان
الله تعالى منزها عنه وان كان صفة كمال كان الله مستفيدا والجواب
عن الاول ان الزنبور والمحتذي عالمان ان قلنا بصدور
الفعل عنهما واما القائلون بان لا موثر الا الله تعالى فلا يمشي على اصلهم
ولانا لو فرضنا ان الله تعالى احتذى فعل غيره فذلك الغير ان كان
قديما لزم ثبوت قديمين وهو محال على ما سيأتي وان كان محدثا
كان من فعله تعالى فيكون عالما بالضرورة وعن الثاني ان المحال يلزم

يلزم لو اتحدت نسبة القابل بالامكان العام فلا ينافي الوجوب
اعترض بعض المحققين بانه ان اراد ان الفعل مع فاعله يجب ومع قابله
لا يجب وهذا الممكن بازاء الواجب فكيف يجامع الواجب ثم
اجاب بان الاضافة لا توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين
يقتضي كل واحد منهما صفة الاخر هي الاضافة فالفاعل القابل
اقول هذا ابتناء على ان العلم اضافة وان الاضافات لا وجود
لها في الخارج وان الله تعالى مستفيد من غيره صفة والكل مشكل و
عن الثالث ان الذات الناقصة تستكمل بغيرها اما الكاملة
بذاتها فان صفاتها كاملة بكمالها الا انها موجبة له المسئلة
الرابعة في انه تعالى حي قال وهو حي ومعناه انه لا
يمتنع عليه صدور الفعل وثبته اقول اختلف الناس
في كونه تعالى حيا مع اتفاقهم على ثبوته فالذي اختاره ابو الحسين
وجمهور الاوائل ان معناه انه الذي لا يستحيل ان يكون
قادرا عالما وذهب جمهور المعتزلة الى ان هناك
صفة زائدة باعتبارها يكون قادرا عالما والدليل على انه
تعالى حي بالمعنى الاول انه قادر عالم فيكون حيا بالضرورة
المسئلة الخامسة في انه تعالى سميع بصير قال

وهو سميع بصير اي يعلم ما يسمع ويبصره وادعاء امر زايد على
العلم لا يتلقى الا من مشاهد ومدركه الحواس فكيف تثبت عليه
والاعتماد على المشاركة في الحيوة وعدم الآفة لا يغني لما ذكرنا
ولان حيوته مخالفة لحياتنا فلا يلزم الاشتراك في كل حكم فحياتنا
مصححة للشهوة دون حياته | قوله اتفق المسلمون على
انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب شيخنا ابو اسحاق
المصر الى ان معناه انه عالم بما يسمع ويبصر وذهب شيخنا
المرتضى ره ان السميع والبصير من كان على صفة لكونه
مختص به صح ان يبصر المبصر ويسمع المسموع اذا وجد
او السامع المبصر هو المدرك المسموع والمبصر فعلا والاول تعالى
سميع لا سامع مبصر وذهب الاشاعرة الى انه تعالى
سميع بصير بسمع وبصر قديمين والدليل على انه تعالى سميع بصير ما ياتي
في بيان كونه تعالى عالما بكل معلوم والسمع احتج السيد المرتضى
بان الادراك زايد على العلم في الشاهد فكذا في الغايب اما الاول
فلانا نجد تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين وعند التغميض
مع وجود العلم في الحالتين ولا يجوز ان يكون المرجع بذلك الى
تاثر الحاسة لان الانطباع محال لاستحالة انطباع العظيم في

في الصغير فلا بد من امر زايد هو الادراك واما الثانية فلان
المصحح هو كون الواحد حيا لا آفة به بالدوران وهو
ثابت في حقه تعالى فتثبت الذاتي وهو الادراك احتج
الاشاعرة على الزايد بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه
بالسمع والبصر فلو لم يتصف بهما لكان متصفا بضدهما
وضدهما نقص وهو على الله تعالى محال والجواب عن الاول ان
ادعاء الزايد انما يستفاد من ان هذه كمن يدركه الحواس
وهي منتفية عن الله تعالى فلا يتم الالحاق وتعويلهم على الاشتراك
في الحيوة وعدم الآفة ضعيف لان عدم الآفة عدمي
فلا يصلح التعليل به فلم يبق العلة الا كون الواحد حيا
حاس وذلك لا يمكن اثباته في حقه تعالى على ما تقدم
في [illegible] بقوله لما ذكرنا وايضا حيوته تعالى مخالفة لحياتنا
فلا يلزم اذا كانت حياتنا مصححة [illegible] كون حياته
تعالى كذلك فان حياتنا مصححة للجهل والشهوة وغيرهما
مما يمتنع ثبوته في حقه تعالى وبه يظهر الجواب عن الثاني
وايضا انما يلزم من حصول المصحح حصول الصحة لو كانت
الماهية قابلة وقوله كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر لم يكن

من الهوام كالديدان وغيرها فانها حية ولا يصح عليها الادراك
فبطل ان يكون المقتضي هو الحيوة وليس يلزم الاتصاف
بالضد عند صحة الاتصاف بالضد الاخر

بياض في المنقول عنه

اتصافه بالضدين اعني السواد والبياض ولا يجب
اتصافه باحدهما سلمنا لكن لا نسلم ان ضدهما نقص في حقه تعالى
وليس اذا كان الشيء نقصا في حقنا يكون نقصا في حقه تعالى سلمنا
لكن استحالة النقص عليه مستفادة من الاجماع ومعرفة كون
الاجماع حجة مستفادة من ايات غير قطعية الدلالة فالتمسك
بالايات الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اولى المسئلة
السادسة في انه تعالى مريد قال وهو مريد لانه يعلم المصلحة
في فعل فيدعوه علمه الى ايجاده ولا زيادة على ذلك
الامر الثاني وهو غير ثابت غايبا لان الزايد ان كان الذات
او المعنى او الحادث فيه او الجماد او لا في محل فهو باطل بالمنافاة
للكراهة وبما يبطل به المعاني القديمة وباستحالة حدوثه وباستحالة
قيام الارادة بالجماد ولوجوب رجوع حكم الارادة الى الحي
وباستحالة حلول عرض لا في محل وتقديم الافعال وتاخرها
وامر عباده ونهيه وعقاب اهل الاخرة الى غير ذلك يكفي

يكفي في الداعي واذا تاملته وجدته صحيحا اقول اتفق المسلمون
على كونه تعالى مريدا واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الشيخ
ابو اسحاق رح ان المراد به انه عالم بما في الفعل من المصلحة
الداعية الى الايجاد وتبعه على ذلك ابو الحسين البصري
فجعل الارادة هي الداعي والداعي نوع من العلم وقالت
الاشاعرة ان له صفة زايدة على العلم وهو اختيار
والدليل على كونه تعالى مريدا انه قد خصص بعض المقدورات
بالايجاد دون البعض مع تساوي النسبة وذلك هو
الارادة واما الزايد فلا دليل على اثباته والقياس
على ان هذا ضعيف لانا انما احتجنا الى صفة اخرى
لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع افعالنا اما الواجب
تعالى فانه ليس عنده التردد فلا يفتقر الى امر زايد على علمه
بالمصلحة احتج المثبتون للزايد بانه تعالى خصص بعض
الاوقات بالايجاد فيه دون البعض مع امكان التقدم
والتاخر فلا بد من الارادة الزايدة على القدرة التي
شانها الايجاد لا غير والعلم التابع والامر فانه امر
والخبر وذلك لا يصح الا مع الارادة اذ صيغة الامر

قد يراد للتهديد والخبر قد يراد به الخبر ولانه تعالى لعاقب
الكفار في الاخرة ويولمهم والايلام المستحق لا ينفصل
عن الظلم الا بالارادة واعترض عليهم المص ابو اسحاق
فقال هذه الوجوه انما يدل على الداعي اما على الزايد فلا ثم
استدل ره على نفي الزايد فقال لو كانت الارادة زايدة
لكانت اما ذاتية او يكون مريدا بارادة قديمة او
حادثة والكل بط اما الاول فلانه لو كان مريدا
لذاته لكان كارها لذاته وذاته متساوية النسبة الى
كل المرادات والمكروهات فلا يختص ببعضها دون
بعض فيكون الشي الواحد المراد لزيد المكروه لعمرو
مرادا ومكروها واما الثاني فياتي بطلانه عند الكلام
على المعاني واما الثالث فلان تلك الارادة اما
ان يكون حالة في ذاته او في غيره او لا في محل و
الاول بط لاستحالة كونه محلا للحوادث والثاني بط والا
لزم قدم المحل لان كل حادث مفتقر الى ارادة فلو كان محلها حادثا
لافتقر الى ارادة محدثة مفتقرة الى محل اخر ويتسلسل ولانه لكان
صار جميع حكم الارادة اليه او جمادا فلا يعقل حلول الارادة فيه

في الافتقار الى علة والثالث بط لان العرض لا يقوم
بنفسه ولعدم اختصاصه تعالى بها والاشتراك في التجرد اشتراك
في عدمي

المسئلة السابعة في

انه تعالى متكلم قال وهو متكلم والاستفادة من السمع ومعناه
انه فاعل الكلام لانه في اللغة كذلك والاجماع على ان الله تعالى متكلم والمعرفة
والصدق وقول الخصم بكلام النفس بط لانا نعلم والتجدد و
ايضا فهو متابع متوال الى حد فكيف يثبت قدمه
اقول اتفق الناس على كونه تعالى متكلما واختلفوا في معناه
فالذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة كافة ان معناه
انه تعالى اوجد حروفا واصواتا دالة على معاني مخصوصة في
اجسام مخصوصة والاشاعرة اثبتوا معنى قائما بالنفس
سموه كلاما والسمعيات منصفة به وهو قديم واحد و
اعترفوا بجوازها فقالوا المعتزلة الا انهم نازعوا في تسمية
من فعل الكلام متكلما بل جعلوه من قام به الكلام
والمعتزلة انكروا المغايرات الاربع التي ذهب اليها
الاشاعرة والدليل على كونه تعالى متكلما وكلم الله موسى
تكليما لا يقال هذا اثبات الكلام بالكلام وهو دور لانا نقول

المصرع

انه اثبات مطلق الكلام بل يعم باثبات نوع منه لا من حيث
انه مستند الى الرسم بل من حيث ان الرسول عم اخبر به وصدق
الرسول صم لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ
ابو اسحاق المصرح على تفسيره باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون
كلم الجني على لسان المصروع فيسندون الكلام الى من
فعله لا الى من قام به وكذا الصوت القائم الصدى فانه
ينسب الى فاعل الكلام لا الى من قام الصدى به ثم ابطل قول
الاشاعرة بان ذلك المعنى غير متصور بالعقل ولا مدرك
بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح الحكم عليه بالثبوت ولا انتفاء
والاستدل على ابطال القدم بان الكلام المعقول مركب من
اجزاء متوالية متتابعة لا يوجد اللاحق مع السابق فكل
جزء لاحق حادث وكذا كل سابق لانه لا انما قبلوه عليه
زمان متناو واحتجت الاشاعرة بان ماهية الطلب
معقولة لكل احد وهي غير الارادة لان الانسان قد يامر بما
لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لاقامة عذره عند السلطان
بالتخلف عن اوامره المزيل للمؤاخذة فذلك المعنى يحسن تسمية
كلاما ولان اهل اللغة تصوروا هذا المعنى كما قال ا

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكقول عمر
زورت في نفسي كلاما واحتجوا على المقام الثاني بانه يعني يصح
اتصافه بالكلام فيتصف به والا اتصف بضده وهو نقص
ولان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب
والوجوب فاختصاص بعضها بصفة من هذه يفتقر الى مخصص
ولانه تعالى ملك مطاع وكل ملك فله الامر والنهي وعلى الثالث
بانه لو كان حادثا لكان الله تعالى محلا للحوادث وهو مح وعلى
الرابع بان حقيقة الكلام وهو الخبر والامر والنهي خبر ايض
لان الامر والنهي خبران عن ثبوت الثواب والعقاب
على الفعل والترك والجواب عن الاول بان المعقول هو
الارادة او تصور المراد والحروف الدالة على الارادة
والطلب الذي اثبتموه هو الارادة بعينها وليس هناك
زايد ودليلكم بط لانه كما انه لا يريد منه الفعل فكذا لا يطلب
وقوعه والصحيح ان السيد ياتي بصيغة دالة على الطلب
من غير طالب والاستدلال بالبيت وقول عمر ضعيف
لوجود المعنى في الاخرس لانه لا متكلما ومراد الشاعر
تصور الكلام وعن الثاني انه لا يلزم من صحة الاتصاف وجو

او وجوب الضد على ما سلف سلمنا لكن لا نم صحة الاتصاف
به سلمنا لكن لا نم بل الاولى ان يكون هو نقصا فان توجه
الامر والنهي والخبر الى غير مأمور ومنهي ومخبر غير معقول و
نقص عظيم وعن الثالث ان المخصص هو الارادة و
ايضا تردد الافعال من هذه الاحكام عند القائلين بالوجوه
والاعتبارات وهذا ايضا يناقض مذهبكم فان تردد الافعال
بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة
الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص و
ذلك مناقض القول بان ماهية الوجوب والحظر مستفادة
من السمع وكونه تعالى متكلما بالامر والنهي لا يدل على محل النزاع
وقيام الحادث به انما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث
بذاته ونحن لا نقول به بل انه فعله وكون الامر والنهي
خبرا باطل والا لدخلهما التصديق والتكذيب واستحال العفو
وايضا الخبر ليس بواحد لتركبه من المخبر عنه والمخبر به والنسبة
نعم هو يدل على الصفة الواحدة التي هي المبدا واذا
كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا
عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس

بشيء لان الدليل بالذات يغاير الدليل بالعرض بالضرورة
المسئلة الثامنة في انه تعالى غني قال
وهو غني لان الاحتياج الى الغير والا لكان ناقصا ومستفاد
الكمال اقول لما فرغ من البحث عن الصفات الثبوتية
شرع عن السلبية وابتدا بكونه تعالى غنيا وهو قريب
من الوضوح قد اتفق العقلاء عليه لانه واجب لذاته وكل شيء
منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقصا مستفيدا
الكمال من غيره وهو محال وليس بمشتهي ولا نافر لان الشهوة
ميل الطبع الى المشتهى والنفار مجانبة الطبع لما ينفر عنه
وهما نوعان على الطبع وهو محال على الله تعالى المسئلة
التاسعة في نفي المعاني والاحوال قال القول
بالمعاني القديمة باطل لان العلم بذاته غير العلم بذاته فيلزم
اثبات قدماء لا الى نهاية لها ولانه ان جهل فيه
لم يعقل والا لم يكن عالما به اولى ولان قديما غير الله تعالى
باطل بالاجماع وايضا فلم يكن هذا ذاتا وذلك صفة اولى
من عكسه والاعتماد بتسمية عالما ليس بشيء لان اهل اللغة
لم يعلم معنى ذلك ونبه على اعتقادها واستفادة

امر زايد على الذات من دليل العالمية مسلم لكنه غير موجود
في الخارج بل في الذهن كالطول للطويل والفعل المحكم
يدل على انه عالم لا على ذات العلم **اقول** اختلف
الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اصحابنا واكثر المعتزلة
الى ان الله تعالى قادر عالم حي لذاته على معنى ان ذاته
متميزة عن غيرها لتميز ايجب معه صحة الفعل او تبيين الشيء
او عدم استحالة القدرة والعلم ولا يحتاج في ذلك
الى ذات غير الموجب لنا ذلك بل لو لم يكن في الوجود
الا الله تعالى لكان قادرا عالما حيا وقالت الكلابية
والاشعرية انه لا بد وان يقوم بذاته معنى هو قدرة حتى
يصح منه الفعل فيوصف لاجله بانه قادر ولا بد من معنى
يقوم به هو علم ليصح منه الاحكام فيوصف لاجله بانه عالم
ومعنى هو حياة لتصح لمن يعلم ويقدر فيوصف بانه
حي وكذا في الادراك والارادة وغير ذلك وقال ابو
هاشم واصحابه انه يوصف بهذه الصفات لاجل اختصاصه
من ذاته باحوال فيوصف بانه قادر لانه مختص بحال لولاها
لم يصح منه الفعل ويوصف بانه عالم لاختصاصه بحال لم

بحال لولاها لما صح منه الاحكام وهكذا في كونه حيا وموجودا
وعنوا بالحال صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم
واستدل المصنف ابو اسحاق رح بوجوه الاول ان القول
بالمعاني يستلزم اثبات ما لا نهاية له والثاني باطل قطعا على ما
مر فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات
المتغايرة متغاير والمعلومات غير متناهية فهي
وبيان تغاير العلوم لان العلم من شرطه المطابقة و
يستحيل مطابقة شيء واحد للمختلفين ولانا قد نعلم كون
الشيء عالما بهذا ونغفل عن كونه عالما بالآخر وذلك
يدل على المغايرة الثاني ان ذلك المعنى ان [illegible]
فهو غير معقول وان حل في غيره رجع حكمه اليه لا الى
الله تعالى وان تجرد لم يختص به [illegible] الثالث ان
اثبات قدماء غير الذات باطل بالاجماع الرابع لو كانت
القدرة مثلا ذاتا قديمة لم يكن صفة اولى من الذات
ولا الذات ذاتا اولى من الصفة وهو باطل واحتجت
الاشاعرة بوجوه احدها ان اهل اللغة سموا من له علم
بالعالم فيجب ان نثبت له صفة العلم والجواب لا اعتبار في

ذلك لقول بعض الاخرى لان مثل هذه المعاني لايدرك كونها وانما يثبتون
في وضع الفاظهم على ما يعتقدونه الثاني انا نعقل الذات ثم
نستدل على كونها قادرة وعالمة الى غيرها من الصفات فيحصل
لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا اولا وذلك يدل على المغايرة
بين الذات وهذه الصفات والجواب هذا الدليل انما
يدل على الزيادة في الذهن اما على ثبوت شيء في الخارج
زايد على الذات هو قدرة او علم او غير ذلك فلا وذلك
مثل الطولية للطويل فان طولية الجسم وصف للجسم في الذهن
ليس بموجود في الخارج الثالث ما ذكره ابن الباقلاني من
الكلامية في التمهيد وتقريره ان الفعل المحكم يدل على ان
الفاعل عالم فلا بد من مدلول يتعلق به الدليل ولا يجوز ان يكون
صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل عالم
قادر دلالة على صفة ترجع الى ذاته لوجب ان لا يوجد نفس العالم
القادر الا عالما قادرا وان لا ينتفي عنه هذان الوصفان الا
بانتفاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يجز ان يكون دلالة الفعل
على ان الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع الى النفس فوجب
ان يكون مدلول الفعل ومتعلقه هو العلم والجواب لم لايدل

لا يدل على كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة ترجع الى
ذاته ويلزم ما ذكره فانه يستحيل عندنا خروج العالم القادر
عن كونه قادرا عالما ولا ينتفيان عنه الا بانتفاء ذاته
فالفعل المحكم انما يدل على ان فاعله ذات يتبين الامور و
يصح منه الافعال المحكمة عند متاخري علمائنا واما عند
اوايلهم كالسيد المرتضى واتباعه فانه يدل على ذات مختصة
بصفة لكونها على تلك الصفة صح منها الفعل المحكم وعلى
كلا التقديرين يبطل ما ذكره المستدل لانا نقول الفعل
المحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات مخصوصة
تتبين الامور او على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك
الحال يفعل افعالا محكمة وكلام اصحاب الاحوال معلوم
البطلان بالضرورة وقد احتج نفاة المعاني بوجه اخر فقالوا لو
كان لله تعالى علم زايد على ذاته لكان تعلقه بالمعلوم
كتعلق علومنا فيلزم ان يتساوى العلمين فيشتركان في القدم او
الحدوث واللازم باطل اعترض بعض المتاخرين بانه
لا يلزم من الاشتراك في التعلق المساواة في الحقيقة
ولو سلم منعنا الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود

اجاب بعض المحققين بان العلم اذا كان نسبة او متعلقا
الى معلوم فالنسب التى تكون الى معلوم واحد يكون متماثلة و
لا يندفع بقياسها على الوجود لان الوجود يقع على وجوده
وعلى وجودنا بالتشكيك فلا يوجب المساواة فى اللوازم
اما الامور المتماثلة فلا يجب اشتراكها فى اللوازم واقول
لا يكفى فى تماثل النسب واتحادها اتحاد المنسوب
اليه فان علم زيد وظن عمرو اذا تعلقا بشىء واحد لا يستلزم
ذلك تساويهما ولو سلم تماثلهما منعنا وجوب اشتراكهما
فى القدم والحدوث لانهما ليسا لازمين لشىء فان
القدم هو الوجود الذى لم يسبقه شىء والحدوث هو الوجود
المسبوق والوجود ليس بلازم لشىء من الماهيات
لذواتها واما فى حق الواجب تعالى فلان وجوده نفس حقيقته
واما فى حق غيره فلانه مستفاد من الفاعل المسألة
العاشرة فى انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
قال وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض والا لكان حادثا
لما ذكرناه ولم يصح ان يفعل الجسم وبهذا يبطل المعانى
ايضا فى القدرة واستحالته خرق الاجماع واثبات معنى

معنى ونفى معنى اقول فى هذه المسألة ثلثة مباحث
الاول انه ليس بجسم ذهبت الامامية واكثر العقلاء الى
انه تعالى ليس بجسم وذهبت الحشوية الى انه تعالى جسم
فقال بعضهم انه تعالى طويل عريض عميق وقال الجرو
منهم انه جسم لا كالاجسام وهذا غير محقق لانهم ان عنوا
به طويل عريض عميق فهو المذهب الاول وهو دليل
الابطال مشترك بينهما ومع ذلك فقولهم لا كالاجسام
مناقضة وان عنوا بكونه جسما انه قائم بذاته لا كالاجسام
اى ليس بطويل عريض عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم
على القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه فترجع المنازعة
الى اللفظ والدليل على نفى الجسمية عنه وجوه الاول
انه لو كان جسما لما انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثا
وقد سلف تقريره فى بيان الحدوث الثانى انه لو
كان جسما لم يصح عنه فعل الجسم والتالى باطل لانه
فاعلها على ما تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية وجهان
الاول ان الاجسام متماثلة فلو صح منه فعل الجسم صح منا و
التالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله الثانى ان الجسم انما يفعل

بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بها وانما يفعل من حيث
هو موجود والصورة انما تفعل بمشاركة الوضع فان النار لا
تسخن اي جسم اتفق بل ما قرب منها وما بعد عنها انما تفعل
بواسطة فعلها في القريب والفاعل في المركب فاعل في
جزئيه ولا مشاركة بين الصورة والهيولى في الوضع وهذا دليل
الاوايل على انه تعالى ليس بجسم مضافا الى غيره من الادلة
الثالث ان كل جسم مركب اما من الاجزاء التي لا تتجزى او من المادة
والصورة وواجب الوجود ليس بمركب قال المص وبهذا
يبطل المعاني ايضا في القدرة واختار ذلك لي الوجه
الثاني ومراده ان الواحد منا لما كان قادرا بالقدرة لم يصح منه
فعل الاجسام لانه اما ان يفعل مخترعا او متولدا او
مباشرا والاول بط لان المخترع لا يصح بالقدرة فان القوي
الشديد لا يمكنه ان يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكا
او تسكينا الا بالاعتماد والثاني بط ايض لانا انما نفعل في
محل قدرتنا فيلزم التداخل او لا في محل القدرة وهو
انما يكون بالاعتماد الواقع في الجهات المختلفة ولا جهة اولى
بوقوعه من الاخرى فلانا لو اعتمدنا اوقاتا طويلا لم نفعل جسما

جسما والثالث بط والا لزم التداخل واذا ثبت ان
القدرة لا يصح منها فعل الجسم ثبت انه تعالى ليس قادرا
بالقدرة ويلزم من ذلك نفي جميع المعاني كالعلم والحيوة
وغيرها لوقوع الاجماع على احد الامرين اما اثبات الجميع
او نفيه فالفرق الثالث خارق للاجماع فيكون باطلا
المبحث الثاني في انه تعالى ليس بجوهر الجوهر يقع على
معان احدها المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو منتفي
عن الله تعالى لما بينا من استحالة التحيز عليه ولان كل متحيز لا
ينفك عن الحوادث فيكون حادثا والثاني ذات الشيء و
حقيقته والله تعالى ذات وحقيقة لانه محقق كل حقيقة
فكيف ينفى عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو جوهر بهذا المعنى
الثالث الموجود لا في موضوع والله تعالى جوهر بهذا المعنى
عند القايلين بكون وجوده زايدا على ماهيته وليس بجوهر
عند القايلين بكون الوجود نفس الماهية فان قولهم الموجود
لا يعنون به الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود
زيد شكا في جوهريته بل الماهية التي لو وجدت لكانت
لا في موضوع وهذا انما يعقل لو كان الوجود زايدا

المبحث الثالث في انه تع ليس بعرض حدوث
الجسم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض الا فيهما يستلزم
حدوثه وواجب الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض المسألة
الحادية عشر في انه تعالى ليس بمتحيز قال و
ليس متحيزا لانه ان كان منقسما فقد ابطلناه والا كان اصغر
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول اتفق اكثر العقلاء عليه
الا المجسمة واستدل المصنف عليه بانه لو كان متحيزا لكان اما منقسما
او غير منقسم والاول بط لما تقدم من نفي الجسمية عنه تع والثاني
بط والا لزم ان يكون الله تع اصغر الاشياء الموجودات تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان
بالضرورة وهي حادثة وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو
حادث وواجب الوجود ليس بحادث المسألة
الثانية عشر في انه تعالى ليس حالا في
غيره قال ولا حالا في غيره والا يقوم بالمحل وهو مستغن
مطلقا ويلزم قدم المحل ايض اقول هذا حكم متفق
عليه عند اكثر العقلاء خلافا لبعض النصارى القائلين
بحلول الله تعالى في المسيح عليه السلام ولبعض الصوفية

الصوفية القائلين بحلوله تعالى في العارفين الواصلين
والدليل على نفي الحلول ان المعقول منه قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود تعالى
فان عني بالحلول غير هذا المعنى فلا كلام فيه الا بعد
افادة تصوره وقد استدل المص عليه بانه لو حل
فاما مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاول بط
والا لزم افتقاره الى المحل وتقومه به على ما قررنا
الحلول به ولزم ايضا قدم المحل وهو بط لما تبين
من حدوث العالم والثاني بط لانه ينافي الحلول قال
بعضهم المعقول من الحلول حصول العرض في الحيز تبعا
لحصول الجوهر فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه
الحصول في الحيز وهذا غير جيد لان حلول الصور
في المواد وحلول عرض النفسانية في النفوس
البشرية ليس بهذا المعنى الذي ذكره وهو معقول
ولهذا اشتغل المتكلمون بنفيه ولو لم يكن معقولا
لنفوه بعدم المعقولية لا بادلة لهم بل الحق ان

حلوله انه في ابني لا العقل الا اذا كان تغير الحال بواسطة
المحل وواجب الوجود لا يتغير بغيره واذا ثبت
انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثبت انه ليس في
جهة ولا مكان بالضرورة خلافا للكرامية والمجسمة القايلين
بكونه تعالى في جهة فوق والدلايل السمعية ماولة

المسئلة الثالثة عشرة في

انه تعالى يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى قال
ولا تقوم الحوادث بذاته والا كان حادثا اقول
اتفق العقلاء عليه الا الكرامية والدليل على انه
تعالى يستحيل عليه التغير لاستحالة الانفعال تعالى عن
غيره وقد استدل المصنف عليه بالدليل المشهور عند
المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته تعالى لم ينفك
عنها والثاني باطل والا كان حادثا فالمقدم مثله
بيان الشرطية وجهان احدهما انه لو قامت الحوادث
لم يخل عنها وعن اضدادها وهي حادثة الثاني
ان صحة الاتصاف متوقف على امكان الصفة و
الحادث لا امكان له ازلا فالصحة اللازمة للماهية حادثة

حادثة والماهية كذلك هذا خلف وهذا الدليل عندي لا يخلو من
نظر وذلك لان صحة الاتصاف نوع من الامكان وقد سلف بيان انه عدمي
وقوله صحة الاتصاف متوقف على امكان الصفة ان عنى به الامكان
الراجع الى الماهية فهو صحيح ولا ينفعه فان الحادث بالنظر الى ذاته
ممكن ازلا وان عنى به الامكان الاستعدادي فهو ممنوع فان صحة صدور
المقدور من القادر لا تتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا
بل على الصحة الذاتية فان امتنع وجود المقدور لعايق او لفوات
شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقد اعترض قوم بان الله تعالى لم يكن
فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حال عدمه ولا رائيا له ولا سامعا
ولا مخبرا ولا امرا بالتكليف ثم يحدث له هذه الصفات فيكون
الحوادث قايمة بذاته وهو ضعيف فان المتجدد ههنا امور
اضافية لا وجود لها في الخارج

المسئلة الرابعة عشرة في استحالة رويته تعالى

قال ولا يصح عليه الروية
لاستحالة الجهة عليه ووجوب رويته الان لصحة ابصارنا وارتفاع
الموانع والاعتذار بالعلم لا يجدي لان مخالفة الدليل ههنا
جايز فعل الخصم بيان منه وابه النظر محذوفه المضاف
ومعارضة بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار عند

التمسح وعليه يخرج قولهم بموجب الاية بناء على العموم وحملهم لها على
بعض الاحوال فقدبره اقول اتفق العقلاء على امتناع رؤيته
تعالى الا الاشاعرة والمجسمة الا ان المجسمة انما قالوا برؤيته لكونه
جسما عندهم تعالى الله عن ذلك وسلموا لنا ان المجرد يمتنع رؤيته فالمذهب
الذي صار اليه الاشاعرة مخالف لكل العقلاء ولهذا انكر العقلاء
في ذلك الى الضرورة فان الرؤية انما يصح لمن كان مقابلا او في حكم
المقابل كالعرض في المحل والصورة في المرآة والمقابلة او حكمها
انما يكون في حق الاجسام وذات الجهة والله تعالى ليس في جهة على ما تقدم
فلا يكون مرئيا وايضا لو كان مرئيا لرأيناه الان والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان شرائط الادراك وهي سلامة الحاسة و
كون المبصر كثيفا وعدم افراط في الصغر وعدم افراط الضوء وعدم
القرب المفرط وان تتعمد الابصار ذو الالة ويستحيل اشتراطها
في حقه تعالى الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمة فلو كان الله تعالى
يصح ان يرى لوجب رؤيته فان الحواس صحيحة والموانع مرتفعة
فيجب الادراك والا لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة و
انهار جارية ونحن لا نراها وان حصلت الشرائط وارتفعت
الموانع اعترضوا على هذا بان حاصله يرجع الى الاستدلال بالشاهد

بالشاهد فالخصم يقول الله تعالى جسم والا لما صح ان يكون معلوما
ولا عالما لان الاثر في الشاهد معلوما ولا عالما الا جسما وجوابكم
عنه هو جوابنا لكم اجاب الشيخ بان مخالفة الدليل شاهد اجاز لا يخل
بالدليل العقلي وقد دل على انه تعالى ليس بجسم فعلى الخصم بيان مثله في
صورة النزاع على ان الدليل ذهبنا اليه في الحاق الغائب
بالشاهد وايضا قال الله تعالى لموسى لن تراني ولن لنفي الابد بالنقل
لاهل اللغة واذا لم يره موسى عم لم يره غيره بالاجماع واحتج الاشاعرة
بوجوه الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما
الرؤية او تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته والثاني غير مراد
لاستحالة الجهة عليه تعالى فيحمل على المجاز وهو الرؤية لانه من باب اطلاق
اسم السبب على المسبب وايضا النظر اذا اقترن بحرف الى افاد
الرؤية في الاستعمال والجواب منع وجوه احدها يجوز ان يكون
المضاف محذوفا فيصير التقدير الى نعمة ربها ناظرة او مبصرة
جمعا بين الادلة وحذف المضاف سائغ في اللغة الثاني
يجوز ان يكون المراد بقوله ناظرة اي منتظرة فيصير التقدير الى
ثواب ربها ناظرة الثالث لا نسلم ان النظر المقرون بحرف الى
يفيد الرؤية كما في قوله نظرت الى الهلال فلم اره وانشد

الربع واذا نظرت اليك من ملك . والبحر دونك زدتني نعما
وليس النظر هنا بمعنى الابصار لاستحالة البصارة والبحر نهما
وقال حسان بن ثابت وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن
تاتي بالفلاح وليس النظر هنا بمعنى الابصار وان اقترن بالى
الى الرابع قال السيد المرتضى ره يجوز ان يكون المراد بالى واحد
الالاء وهي النعم الخامس ان هذه الاية معارضة بقوله تع لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار نفى الادراك عنه على وجه المدح لان
المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح بين مدحين قبيح
واذا المدح بنفي الادراك وجب ان يستحيل رؤيته والا لزم
النقص في حقه وعلى هذا [illegible] تاويلاتهم في هذه الاية تخل قولهم
لانا نقول نحمل مدحه هنا في الدنيا او ان جميع الابصار لا يدركه ولا يستلزم
ذلك نفي ادراك المؤمنين فانه لا يلزم من سلب الكل السلب الكلي
لانا بينا ان هذا النفي تمدح فاثباته نقص فلا يجوز اثباته في الدنيا
والاخرة لا للمؤمن ولا للكافر الوجه الثاني ان موسى ع سال الروية
ولو كانت ممتنعة لما سالها والجواب ان موسى سال عن لسان
قومه بدليل قوله تع اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة . الثالث انه تع علق

الروية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة والجواب
ان الروية معلقة على استقرار الجبل حال السكون وذلك مح
والعجب ان الاشاعرة استدلوا باخبار الله تعالى عن ابي لهب
انه لا يؤمن على عدم امكان ايمانه وههنا قد اخبر الله تع قبل
ذلك بانه لا يراه ثم ادعوه الامكان الرابع ان الجوهر والعرض
قد اشتركا في صحة الروية والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة
ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لتركبه عن قيد عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت
في حقه تع فثبت الحكم وهذه حجة عول عليها الاشاعرة
كافة وهي في غاية الضعف لان وجوده عين ذاته فيكون
مخالفا لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم وايضا الصحة
عدمية فلا يفتقر الى علة سلمنا لكن لا يجب الاشتراك
في العلل عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نم
الحصر سلمنا لكن الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير وهو
امر ثبوتي سلمنا لكن يجوز ان يكون الامكان علة لا يقال انه عدمي
لانا نقول فامكان الروية عدمي فيجوز تعليله به سلمنا لكن
يجوز تخلف الحكم لمانع او فقدان شرط سلمنا لكن معارض

بصفة المخلوقية والملموسية وغيرهما من الاحكام المشترك بينهما
وبالجملة فهذا الدليل في غاية الضعف المسئلة الخامسة
عشر في انه تعالى قادر على كل مقدور قال وهو سبحانه قادر على
كل ما يصح ان يكون مقدورا لان نسبة الذات الى كل ممكن
متساوية وعلى المحال عباده لانه اتصف بها قبل خلقه
لم يزل وان لم يكن متصفا بها فقد فقدت العلة فكيف لا
يفقد الحكم وهو قادر على القبيح والالم المستحق مدحا اذا
لم يفعل ولم يصح ان يفعل ونحن الضعفاء موجد الخير وموجد
الشر شرير ان عنوا به نفس المسئلة فهو الزام بمذهبنا
او الا فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف
يتسمح بعدم المقتضي وقادر على خلاف المعلوم للامكان
الذاتي واستحالة ان يبطل المتاخر متقدما وعلى امثال اعمال
العباد فان صفاتها احوال عارضة لا مدخل في حقايقها اقول
لما فرغ من بيان صفاته شرع في احكامها وابتدا بكونه تعالى قادرا
على كل مقدور وفي هذه المسئلة مباحث الاول انه تعالى
قادر على كل مقدور وهو اختيار اكثر علمائنا ومذهب الاشاعرة
وقد نازع في ذلك جماعة سياتي البحث معهم والدليل على

على انه تعالى قادر على كل مقدور ان ما لاجله صح ان يكون قادرا
على شيء هو الامكان اذ الوجوب والامتناع محيلان للمقدورية
والامكان في كل الممكنات حاصل فالمقدورية ثابتة
في الكل لتساوي النسبة اليها وايضا فانما قدر على البعض
لذاته لا لامر اخر وذاته متساوية النسبة الى الكل فالكل
مقدور له تعالى المبحث الثاني في انه تعالى
قادر على عين افعال العباد وهو مذهب المص وجماعة
من اصحابنا والاشاعرة وذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله
واختاره السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي رحمهما الله تعالى
والدليل على ما ذهب اليه المص ما تقدم واحتج المانعون
بوجهين الاول انه يلزم منه وقوع مقدور بين قادرين
وهو باطل والا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما
هف الثاني ان حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل
عند الداعي وينتفي عند الصارف فلو اجتمع قدرة العبد
وقدرة الله تعالى على الفعل الواحد واراده الله تعالى وكره
العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهو مح والجواب

عن الاول انه لا يلزم من امتناع القدرتين اجتماع التأثيرين
فانه لا يجب التأثير بالقدرة وحدها والمص جعل الجواب
عن ذلك اسنة الاعتراض مطلوبه فقال ان المانعين انما ذهبوا
الى انه لا يقدر على مقدور العبد حذرا من وقوع مقدور بين
قادرين فلا يخ اما ان يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفا
بالقادرية على تلك الحركة او لا يكون فان كان الاول
فعند خلق العبد اما ان يكون العبد قادرا عليها او
قد فرضناه قادرا هف او يكون كلاهما قادرين وهو
المط او ينتفي قادرية الله تعالى لوجود قادرية العبد
وهو مح لعدم الاولوية بل انتفاء قادرية العبد لوجود قادرية
الله تعالى اولى والثاني بط لان المانع من الاتصاف حصول
المقدور بين قادرين وهذه العلة منتفية قبل خلق العبد
فيلزم من انتفائها انتفاء الحكم وهو عدم القادرية
فتثبت القادرية وعن الثاني ان العدم انما يتحقق عند
تحقق الصارف فاذا لم يوجد فاعلا اخر بدعو الداعي الى
فعله **المبحث الثالث** في انه تعالى قادر على
القبيح ذهب اليه اكثر العقلاء وخالف فيه النظام من المعتزلة

المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم من عمومية القادرية الثاني
انه لو لم يكن قادرا عليه لما استحق المدح على تركه والتالي فقط بالاجماع
فكذا المقدم الثالث انه لو لم يكن قادرا على ما قدرنا نحن والتالي بط
قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه تعالى قادر لذاته ونحن قادرون
بقدرة مستفادة منه فكيف يعجز عما قدرنا مع ان ما لا يمكن بالنسبة اليه
تعالى ونحن الضعفاء احتج النظام بوجهين الاول انه قد تقرر ان
موجد الخير خير وموجد الشر شرير فلو كان قادرا على فعل الشر لكان
قادرا على ان يجعل نفسه شريرا فلا يكون قادرا على فعل الخير لاستحالة
ان يكون الواحد خيرا وشريرا الثاني ان وقوع القبيح منه يستلزم
الجهل او الحاجة وهما مستحيلان عليه واستحالة اللازم يقتضي استحالة
الملزوم والجواب عن الاول ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر
فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما فان هذا عين
المسئلة وهو النزاع فيما نحن فيه وان عنيتم به معنا اخر فبينوه و[illegible]
الخير والشرير في انتسابهما للشيء بل انما يقال ان بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن ان يكون شيء بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس
الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهذا
الوجه استدل به المجوس والثنوية على ان الله تعالى قادر على

فعل الخير لا الغير قالوا لان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا و
الشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا وجوابهما ذكرناه في الثاني
وعن الثالث ان المحال يلزم من الوقوع لا الذات بل لعدم الداعي اليه
فعدم الوقوع مستند الى انتفاء الداعي الى الفعل لا الى العدم المقتضي
وهو القدرة المبحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف
المعلوم وهو مذهب اكثر العقلاء الا عباد بن سليمان الصيمري و
الدليل عليه وجهان الاول ان خلاف المعلوم ممكن فيكون
مقدورا عليه والثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة
فكيف يكون المتاخر مبطلا للمتقدم ولانه يلزم ان لا يكون الله تعالى
قادرا على شيء لانه اما معلوم الوقوع او العدم والحاصل لغو وجوبه
بالنظر الى العلم لا ينافي امكانه الذاتي والقدرة تتعلق به بالنظر
الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب الحاصل للعلم احتج عباد بان
خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا والمحال غير مقدور عليه
والجواب ان الاستحالة المانعة من المقدورية انما هي الاستحالة
الذاتية لا العارضة المبحث الخامس في انه تعالى قادر
على مثل مقدور العبد وهو مذهب اكثر العقلاء الا البلخي والدليل
عليه انه ممكن فيكون مقدورا عليه كما سلف احتج ابو القاسم البلخي

بانه اما طاعة او سفه او عبث فالله تعالى يستحيل عليه ذلك
والجواب ان تلك صفات لا تؤثر في الحقائق المسئلة
السادسة عشر في انه تعالى عالم بكل معلوم قال
وهو عالم بكل المعلومات لاستواء نسبة الذات اليها و
بذاته والمغايرة المدعى اشتراطها يبطل بعلمنا بانفسنا
بالجزئيات والتغير في الامور الاضافية لا يقتضي تغير الذات
اقول هذه المسئلة مما ذهب اليها المليون كافة وقد خالف
فيها جماعة تاتي البحث معهم وفي هذه المسئلة مباحث
الاول في انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى يصح ان
يعلم كل المعلومات فلو اختصت ذاته بمعلوم دون معلوم
لزم الافتقار الى المخصص وهو محال ولانها صفة نفسية
لاستحالة انفعالها عن الغير والنفسية متى صحت وجبت
والا توقفت فلا يكون نفسية المبحث الثاني
في انه تعالى عالم بذاته خلافا لجماعة من الفلاسفة وقوم من
المتكلمين والدليل عليه ما تقدم ولان العلم هو الحصول ولا ريب
في حصول الشيء المجرد القائم بذاته لنفسه فيكون عالما بها احتج
المخالف بان العلم اضافة ولا يعقل اضافة الشيء الى نفسه

وتغاير الذات لنفسها من حيث العالمية والمعلومية يتوقف
على العلم المتوقف على المغايرة فليس بكاف والادار
والجواب انه منقوض بعلم الواحد منا بنفسه قال بعض المحققين
المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية
للعلم بل هذه المغايرة لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول
عن علته ولا يلزم الدور وهو باطل لان العلم لا يقتضي المغايرة
بل هو متوقف عليها توقف المشروط على الشرط

المبحث الثالث في انه تعالى عالم بالجزئيات خلافا للفلاسفة
لنا ما تقدم ولانها معلولة مستندة اليه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول احتجوا بانه يلزم منه التغير عند تغير المعلوم
او وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده والجواب ان التغير
واقع في الاضافة وهذا لا يستلزم وقوعه في الذات و
تحقيقه ان الصفات منها ما هي اضافية محضة كالتيامن
والتياسر ومنها ما هي حقيقية محضة كالسواد والبياض ومنها
ما هو حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة فعند وقوع التغير
في المعلوم والمقدور يتغير الاضافات لا الصفات الحقيقية
ولا الذات وهذا الجواب لا يتاتى على مذهب الشيخ ابي اسحق

اسحق ره لانه ينفي المعاني فالعلم الذي يتغير هو الاضافة ويلزم منه ان لا يكون
الرب تعالى عالما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب عن ذلك ان
العلم بان الشيء يوجد نفس العلم بالوجود اذا وجد وهو ضعيف فان
العلم يستدعي المطابقة وهو الفلاسفة قالوا انه يعلم الجزئيات من
حيث هي معقولات لا من حيث هي متغيرات زمانية وهو باطل
لانه يلزم نفي علمه تعالى وقد ذهب بعض الناس الى انه تعالى لا يعلم الجزئيات
الا بعد وقوعها والا لكان معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم
ممتنعا فيلزم الجبر وهو ضعيف لانه ان اراد به وجوب صدوره
عن علمه فهو باطل لانه عالم بذاته وبالمعدومات ولا يلزم وقوعها
وان عنى به وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه
عالم بما سيوجده هو ولا يكون مجبورا لان الوجوب
لاحق لا يؤثر في الامكان السابق وذهب اخرون الى انه
تعالى لا يعلم غيره لانه يلزم منه تكثر الصور في ذاته تعالى عن
ذلك والجواب العلم اضافة لا الصورة وتكثر الاضافات
لا يقتضي تكثر الذات وذهب اخرون الى انه لا يعلم ما لا يتناهى
لان المعلوم متميز والمتميز متناه والجواب منع الكبرى وذهب
اخرون الى انه تعالى لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بانه عالم ويتسلسل

والجواب المنع يلزم من ثبوت اشياء متغايرة لاعتبار امام ثبوت اشياء
متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار دخلا المسئلة السابعة
عشر في انه تعم واحد قال هو واحد لان اثبات اشياء ذاتين لا
تميز ان كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين واتصافهما مما فيصح ما
تعم فلنفرض وقوع قبول الى الفنا والاقوى الاعتماد على السمع
اقول اتفق اكثر العقلاء عليه ويستدل الشيخ بوجوه الاول
انه لو كان في الوجود واجبا الوجود لكانا قد اشتركا في مفهوم
كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما ان لا ينفصل احدهما عن
الآخر بفصل مميز واما ان ينفصلا والاول محال لان الاثنينية
لا يعقل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين لا تميز ان
الا كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدد
ولما كان الثاني باطلا ايضا فكذا الاول والثاني باطل والا لزم
وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهذا
الدليل انما يتمشى بعد اثبات كون الوجوب ثبوتيا قال بعض
المحققين الواجب معنى الوجوب ولا ريب في كونه ثبوتيا
وليس البحث في الوجوب وهو غير جيد لان الواجب ذات
مخصوصة متصفة بذلك الامر الاعتباري فان عنوا بالاشتراك

بالاشتراك مع كثرة الواجب اشتراكهما في كون كل واحد منهما ذاتا
موصوفة بامر اعتباري فهو مسلم ولكن لا يدل على التركيب و
لا الاشتراك في الذات وان عنوا به الاشتراك في المهية فهو
ممنوع قال بعض المتاخرين اذا كان الوجوب مشتركا كان متغايرا
للهويتين فان استلزمتاه كان ممكنا هف وان انعكس
فلا اثنينية وان انتفى اللزوم فالاجتماع معلول قال بعض
المحققين الخلف يلزم لو كان الواجب ممكنا لا الوجوب
اما اذا كانت هوية مستلزمة لوجوبه ويكان وجوبه محتاجا
الى هوية لم يلزم من كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه
كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة
تقتضيها ذاتها وفيه نظر لان الواجب انما يجب بوجوبه فلو
كان معلولا كان ممكنا يجوز زوال الوجوب فلا يكون الواجب
لانتفاء الوجوب عنه هف الوجه الثاني دليل التمانع
وتقريره انا لو قدرنا الهين فاما ان يصح من احدهما فعل
ما يخالف فعل الاخر او لا فان صح فلنقدر وقوعه لان
ما لا يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لان عند وقوع
الاختلاف ان حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين او لم يحصلا

كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الاخر فيقعا معا
حال عدمهما معا وان حصل مراد احدهما كان ترجيحا من
غير مرجح ولان من لا يقع مراده ليس بالعاجز وان امتنعت
المخالفة فهو صح لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى والقادر
يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا الحركة لولا الاخر ومن الاخر
السكون لولا هذا فاذا لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على
الاخر القصد الى ضده وليس لعدم قصد احدهما اولى من
الاخر فلا يمنع قصد احدهما قصد الاخر فتصح المخالفة لا يقال
يجوز ان يكون حكيمين فلا يقصدان المخالفة ولان الحكم
ناشئ من التعدد وصح وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة
احدهما بعينه على التعيين لانا نقول يجوز ان يكون فعل كل واحد من
الضدين مصلحة وعن الثاني ان التعدد يلزم الامكان المخالفة
المستلزم للمحال فيكون محالا فالملزوم محال الثالث السمع دل على
الوحدة وهو اقوى الادلة ولا استحالة في استفادة هذا الحكم من
السمع فانه لا يتوقف على الوحدة فلا دور وانما كان هذا اقوى
لاشتمال الدليلين الاولين على دعاوى مشكلة المسألة
الثامنة عشر في ابطال الماهية قال والماهية باطلة

باطلة لانا نعلم وجوده وهو عين الذات والحقيقة اقول ذهب
ضرار الى ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو للاجماع على قولهم لا نعلم
ما هو الا هو ولانا لو رأينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا نعلم الان
والشيخ ابطل ذلك بان ذات الله تعالى هي وجوده ووجوده
معلوم فماهيته معلومة وقول ضرار عندي قوي والتحقيق
فيه ان المعلوم لنا ليس الذات لانا نعلم صفاته الحقيقية
كالوجود والقدرة والعلم او الاضافية كالخالقية والرازقية
او السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي ولا في جهة اما الذات
الموصوفة بهذه الاوصاف فهي غير معلومة وقوله الوجود اما
معلوم ان عنى به المختص به تعالى فهو ممنوع وان عنى به المشترك
فهو ذهني فان عنى ضرار بالماهية الحقيقة والذات
فهو حق وصواب وان عنى به شيئا اخر فهو باطل المسألة
التاسعة عشر في ان كلامه تعالى حادث قال
ليس مخاطبا متكلما في الازل لقبح خطاب المعدوم اقول
اتفقت المعتزلة عليه خلافا للاشعرية والكلابية والدليل
ان العالم حادث وخطاب المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن
ان يجلس انسان في داره يامر وينهى وليس بحاضر عنده

ويعده العقلاء سفيها واثبت ابن كلاب كلاما قديما
ليس بامر ولا نهي ولا خبر وهو غير معقول لان كلامهم النفساني
انما اثبتوه بالقياس على الطلب الذي نجده نحن عند الامر
والنهي واثبتوا المغايرة بينه وبين الارادة بما قدمنا فاما اثبات
غير ذلك فليس بمعقول اجماعا ومنهم من زعم ان الاشاعرة
اثبتوا لله تعالى امرا ونهيا في العدم وجوزوا خطاب المعدوم
كمن يوصي غيره بان يامر ولده بالتعليم بعد موته فان الولد
يصير مامورا بذلك الامر وهو خطاء فان الامر توجه الى
موجود وليس معي الا غيره ليامره الى ان يامرنا وقد بينا ازيد
من هذا فيما سلف المقصد السادس في استناد
صفاته الى وجوبه تعالى وفيه مسايل المسئلة الاولى
في ان المؤثر واجب الوجود لذاته قال القول في الدلالة
على ان الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط به
لان مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المقصود
وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر فيتسلسل او ينتهي الى الواجب
بذاته اقول اتفق العقلاء على اثبات موجود هو واجب
الوجود بذاته والشيخ لما اثبت في اول الكتاب الصانع

الصانع اثبت ههنا وجوبه والدليل عليه ان ههنا موجود
بالضرورة فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب او
ممكن الوجود فيفتقر الى المؤثر الواجب والا لزم اما الدور
او التسلسل وهما باطلان وقد مضى تقرير الشرطية وبطلان
اللازمين وهذا برهان قطعي شريف اشير اليه في قوله
تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد المسئلة
الثانية في استناد سلب العرضية والجسمية
عنه تعالى الى الوجوب قال والموجود اما ان يتعلق
وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق
والاول ممكن والثاني الواجب لذاته والله تعالى ليس بعرض لان
العرض صفة تقوم بمحل وما تقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه
اولا اقول لما اثبت الشيخ ابو اسحاق رحمه الله الوجوب في وجوده
شرع في اللازمة عنه وهي اربع الاولى انه ليس بعرض ومهد لذلك
قاعدة هي ان الموجود من حيث هو اما ان يتعلق وجوده بغيره
او لا يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونعني بالتعلق
هنا الاحتياج والافتقار كتعلق المعلول والمشروط والحال والمركب
بالعلة والشرط والمحل والجزء اذا ثبت هذا فالعرض يتعلق بالمحل بحيث

يستحيل وجوده منفكا عنه ومحتاج في الى التشخص وقوامه بالفعل و
واجب الوجود لا يفتقر في وجوده الى غيره فهو ليس بعرض الثانية
انه ليس بجسم لان كل جسم مركب من الجواهر او من المادة والصورة وكل
مركب مفتقر وذلك ينافي الوجوب الذاتي المسئلة الثالثة
في انه تعالى ليس له صفة زائدة على الماهية قال وليس له وصف زائد على ذاته
لانه ان تقوم وجوده بها كانت ذاته مفتقرة الى غيره وان لم يتقوم
فهو معلول وعلته اما الذات ويستحيل كونها فاعلة قابلة او غيرها ولا
علاقة لواجب الوجود بغيره اقول هذا مذهب الاوايل وجماعة
من المتكلمين اختاره وح واستدل عليه بانه لو كانت صفة زائدة
على ذاته فاما ان يكون مقومة للذات او عارضة لها والاول
بط اما اولا فلانه يلزم افتقاره اليها والمفتقر ممكن والواجب ليس
بممكن واما ثانيا فلان الصفة لا يعقل تقوم الذات بها والثاني بط
ايضا لانها يكون ممكنة ح فالمؤثر فيها اما الذات او غيرها والاول
بط والا لكان الشيء الواحد قابلا فاعلا معا وهو مح لان القابل نسبته
الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب و
لا يصح انتساب الشيء الواحد الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب
والثاني بط والا لكان واجب الوجود متعلقا بغيره منفعلا عنه

عنه وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما بيناه وفي هذا الدليل نظر
من وجهين الاول لانا نم استحالة استناد القبول والفعل الى شيء واحد
وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب
باعتبار الفعل والمح يلزم لو اتحد الاعتبار الثاني لانم امتناع تعلقه
بالغير على الوجه الذي ذكره هنا ولا يلزم من اسناد صفته الى الغير امكانه
والصواب هنا ان الصفات زايدة في المعقولية لا في الخارج المسئلة
الرابعة في انه تعالى يستحيل عليه التغير قال وليس بمتغير لان حدوث
الاعراض في ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقة بالغير والذات
يقتضي دوام التغير اقول اتفق العقلاء عليه الا القائلين بجواز
قيام الحوادث به تعالى عن ذلك والدليل عليه ان التغير اما
ان يقتضيه ذاته او غيره والثاني بط والا لكان متعلقا بغيره و
واجب الوجود لا يتعلق بغيره والاول بط ايضا والا لزم دوام التغير
لدوام ذاته فلا يكون التغير تغيرا هف المسئلة الخامسة
في انه تعالى مبتهج بذاته قال دقيقة المؤثر مبتهج بالذات
لان علمه بكماله الاعظم يوجب له ذلك وكيف لا والواحد منا يلتذ
بكماله الناقص وكونه في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا يوجب ان
يكون في الغايب لغير ذلك لجواز تعدد السبب ولسنا نقول

انه يلتذ بخلق شيء ليحب وجوده ازلا بل هو ملتذ بذاته وهذه المسئلة سطرنا
فيها كتابا مفردا وسميناه بكتاب الابتهاج **اقول** هذه المسئلة مما
وافق الشيخ ابو اسحق رضه فيها الحكما وخالف الامامية وباقي المتكلمين فيها
وقد اتفق الجميع على نفي الالم عنه تع وفي هذه المسئلة مباحث
الاول في حد اللذة قالوا انه ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
آفة وشر والادراك معلوم والنيل هو الاصابة والوجدان ولا بد منهما
اما الاول فلدلالة المعاني عليه بالمجاز وهو محترز عنه في التعريف
واما الثاني فلان الادراك قد يكون بحصول الصورة المساوية وهي
غير ملذة للذة وقولنا لما هو عند المدرك كمال وخير لان الكمال و
الخير قد لا يدركان من حيث هما كذلك فلا يحصل اللذة بل المعتبر كماليته
وخيريته عند المدرك والخير هو حصول شيء لما يليق به وذلك الحصول
وقولنا من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون
اخرى والالتذاذ يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير **الثاني**
في اثبات اللذة العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك لان اللذة
هي الكمال ولكل قوة من القوى كمال يخصها فكمال العين تلتذ بوصول
كمالها وهو مشاهدتها المحبوب والذوق يلتذ بوصول كماله اليه وهو الطعم

الطعم اللائق به كذلك القوة العقلية تلتذ بوصول كمالها اليها وهو
حصول ادراك الملايم لها **الثالث** في ان اللذة العقلية
اقوى لان ادراكها اتم فانها تصل الى كنه الحقيقة وتميز الماهية عن
غيرها الفصول وتفصل الى اجزائها وتميزها عن اعراضها اما
الحس فانه يدرك ظاهر الشيء واعراضه وايضا مدرك العقل واجب
الوجود تع وصفاته والاشياء التي لا تجوز عليها التغير كالطبايع الكلية
والماهيات الباقية ومدرك الحس اشياء جزئية متغيرة ممكنة
عدمية بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها ولا ريب في ان الاول
اكمل فادراكه يكون الذ واتم بهجة واذ قد تمهدت هذه المباحث
فلنرجع الى الشرح فنقول الابتهاج اللذة والسرور والمراد منه
الحال التي تحصل لذي الخير والكمال من جهة الخير والكمال وقد ادعى
المصنف ثبوته لله تع لانه عالم بذاته التي هي اكمل الموجودات وذاته
ملايمة لذاته وادراك الملايم الكامل يوجب اللذة وكيف لا يكون
كذلك والواحد منا يلتذ بكماله الناقص فكيف ينتفي عنه هذا المعنى
مع بلوغ كماله الى النهاية القصوى احتج المتكلمون بوجهين
الاول ان اللذة من توابع اعتدال المزاج فلا يصح ثبوتها في
حقه تع لانتفاء ملزومها وهو المزاج عنه الثاني ان اللذة ان

كانت قديمة وهي واجبة الايجاد للملتذ به وجب ان يوجد
للملتذ به قبل ان يوجد لوجود الداعي وانتفاء المانع وهو الازل
وان كانت حادثة كان الله تعالى محلا للحوادث واجاب الشيخ
عن الاول بان كونها في الشاهد من توابع المزاج لا يقتضي كونها
في الغايب كذلك فانه يجوز تعدد السبب مع وحدة المسبب
بالنوع فاعتدال المزاج يوجب اللذة عندنا ولا يلزم من انتفاء
السبب انتفاء المسبب وعن الثاني ان المحال يلزم لو قلنا انه يلتذ
بفعله اما اذا قلنا انه يلتذ بذاته فلا وقد ذكر المصنف انه
صنف كتابا في هذه المسئلة ولم يصل الينا المقصد
السابع في العدل وفيه مسائل المسئلة الاولى
في التحسين والتقبيح قال القول في العدل والافعال قد
يستقل العقل بقبح بعضها وحسن بعض كالظلم والانصاف
والكذب والصدق لانه معلوم ولا يستند الى الشرع لاستقباح
الجاهلية له فلا بد من العقل ولانا عند كونه ظلما نحكم بقبحه
فالمؤثر فيه نفس كونه ظلما ومنا من ادعى الضرورة في ذلك وهو
الحق ولهذا اشكلنا في النبوة يرتفع قبح ان قبح الظلم ولو كان
الحسن للامر لم يكن افعال الصانع حسنة وانتفاء النهي مقابله

فى القبح انتفاء الامر فوجب ان يكون افعاله قبيحة اقول اطلق المتكلمون
العدل على العلوم التي لها تعلق باحكام افعاله تعالى من حسن الحسن منها
ووجوب الواجب ونفي القبيح عنها والاصل الذي يتفرع عليه
مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيما لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب فاذا اثبتوه بنوا عليه مسائل العدل من حسن
التكليف ووجوب اللطف وغيرهما من المسائل الاتية
ولما كان هذا الاصل يتوقف على معرفة الحسن والقبح و
انهما عقليان ابتدأ المصنف بالبحث عن ذلك واعلم ان
حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر عن مؤثر على جهة الصحة لا
على جهة الوجوب وينقسم الى حسن وقبيح فالحسن هو ما ليس لفاعله
مدخل في استحقاق الذم والقبيح هو ما لفاعله مدخل في استحقاق
الذم واحترزوا في الحدين بالمدخلية عن الصغاير فانها
وان لم يستحق بها الذم الا ان لها مدخلا فيه اذا ظاهر فيها
الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان من الافعال ما يحسن لوجوه
يقع عليها اي يقترن بجودها قرينة راجعة الى النفي او
الاثبات لوصف لاجل تلك القرينة بانها وقع ضارا مثلا فيقضي
العقل بحسنها ومنها ما يقبح لوجوه يقع عليها اي يقترن

بحيث ونها قرينة راجعة الى النفي او الاثبات لوصف لاجلها بانها
ظلم مثلا فيوصف بالقبح وقالت المجبرة لكن الحسن والقبح انما هو
بالامر والنهي الشرعيين والعقل لا يقتضي في شيء من الافعال
بحسن ولا قبح واختلفت المعتزلة ههنا فقال بعضهم ان
العلم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها ضروري واخرون
قالوا استدلالي واختاره الشيخ الاول واستدلت المعتزلة
بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق و
الانصاف ولا مدرك الا العقل او الشرع والثاني باطل والا لما
حكم به العقل قبل الشرع لكن الجاهلية يحكمون بالحسن والقبح
وان لم يعترفوا بالشرع وكذا البراهمة المنكرون للشرايع الثاني
انا عند العلم بكون الفعل ظلما نحكم بقبحه ولو لم نعلم سببا اخر
واذا انتفى هذا الوجه وساير وجوه القبح لم نحكم بقبحه وذلك ما يقتضي
استناد القبح الى كونه ظلما كما انا عند علمنا بملاقاة النار للنار
ليس نحكم بالاحراق فنسند الاحراق الى النار وكذا ههنا
وليس هذا استدلالا بالدوران الظني بل هو نوع من القضايا
البديهية تسمى الحدسيات الثالث لو كان قبح المقبحات
مستندا الى الشرع لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع او من

العقل والثاني باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية
ظاهر وبيان نفي التالي انا عند تشككنا في الشرع نتشكك في قبح
الزنا وشرب الخمر ولا نتشكك في قبح الظلم والكذب الرابع لو
كان الحسن بالشرع لما كانت افعال الله تعالى حسنة والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحسن عندهم هو المامور به والله تعالى
غير مامور فلا يكون فعله حسنا لا يقال المقتضي لحسن افعاله انتفاء
النهي عنها لا الامر لانا نقول لو كان انتفاء النهي محسنا لكان انتفاء
الامر مقبحا لاستحالة ايجاب الضدين حكما واحدا فكان يجب ان
يكون افعاله كلها قبيحة لانتفاء الامر عنها واليه هذا اشار المصنف
بقوله وانتفاء النهي اي المقتضي للحسن مقابله في القبح انتفاء
الامر الخامس لولا الحسن والقبح العقليان لم يقبح من الله تعالى شيء
فكان يحسن منه ارسال الكذاب والخلف في خبره وهذا يقتضي
ارتفاع الوعد والوعيد وفيه ابطال التكاليف وغيره من الفساد
ما فيه احتجوا بان الله تعالى قد كلف ما لا يطاق اذ قد كلف الايمان
من علم كفره ولو كان قبيحا لما فعله الله تعالى ولانه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان اعني تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به ومن جملة الاخبار
بعدم ايمانه وهو تكليف بالجمع بين النقيضين ولان القبح

منتف عن الله تعالى بالاجماع وعن العبد لان افعاله اضطرارية
فلا قبيح ولان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص النبي
والاعتذار بالتعريض او بالتخلف لمانع غير مفيد لجواز
اطراده فلا كذب والجواب ان العلم غير مؤثر في الامكان
فلا اضطرار والا لكان الله تعالى موجبا وتكليف ابي لهب
من حيث الاختيار والاضطرار من حيث العلم وهما غير متنافيين فينتفي
لما مر وكون العبد مضطرا ممنوع لما بينا من عدم تاثير العلم وحسن الكذب
المتضمن للتخليص ممنوع او هو اقبح لكن العقل يقتضي بارتكاب
اضعف القبيحين والتخلف لمانع لا يقدح في الحكم الكلي بقبح
الكذب كما ان كذب الحس او العقل في بعض الاحكام لا يقدح
في المحسوسات والاحكام العقلية المسئلة الثانية
في انه تعالى لا يفعل القبيح قال والصانع تعالى لا يفعل القبيح لعلمه
بقبحه وغنائه عنه واعتباره بالشاهد والتضرر المدعى يلغي حالة
الغفلة والحسن انما يفعل لحسنه كالتكليف الذي لا غرض فيه الا
ذلك اقول اتفقت الامامية وباقي المعتزلة على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والدليل عليه انه تعالى عالم بكل
معلوم غني عن كل شيء وقد سلفا فيكون عالما بقبح القبيح و

القبيح وعالم بغنائه عنه وكل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح
بالضرورة واعتبره بالشاهد فان الواحد منا انما يفعل القبيح
اما لجهله به او لجهله بغنائه عنه فيظن حاجته اليه وان كان غنيا
واما للحاجة فمتى انتفت عنه هذه الاحتمالات فانه لا يفعل
القبيح قطعا وقول المصنف وغنائه عطف على قوله لقبحه لا على
قوله لعلمه فان العلم بالقبح والغناء عنه لا يكفيان في الامتناع
من الفعل لجواز جهل المتصف بهما بالاستغناء فيفعله و
اذا جعل عطفا على القبح تضمن العلم بالغناء وحصول الاستلزام العلم
المطابقة لا يقال انما لا يصدر منا فعل القبيح لتضررنا بالذم و
الله تعالى لا يتضرر فجاز وقوعه منه لانا نقول التعليل بما ذكرتم
باطل لانا قد نترك القبيح حالة الغفلة عن الذم ولانا نترك القبيح
وان لم يشعر بنا احد ولانا قد نترك القبيح وان زاد نفعه على الضرر
الحاصل بالذم لا يقال انا كما لا نفعل القبيح الا عند الجهل او
الحاجة كذا لا نفعل الحسن الا عند النفع او دفع الضرر ولما
استحال ذلك في حق الله تعالى بطل قياس الغايب على الشاهد
في انتفاء القبح عنه تعالى لانا نقول لا نم اذ انما نفعل الحسن
للنفع او دفع الضرر بل نفعله لحسنه كما نرشد الضال ونجر

العبث مع انتفاء كل غرض سوى الحسن والله تعالى انما يفعل
الحسن لحسنه فانه لا غرض له في العالم والتكليف الا سوى
كونه حسنا وايضا فقياس الحسن على القبيح باطل فاذا
فعلنا فعل الحسن لا يلزم فعل كل حسن بخلاف ترك القبيح

المسئلة الثالثة في انا فاعلون قال

ونحن فاعلون لافعالنا الحسنة والقبيحة لانها واقعة بحسب
قصدنا والذم والمدح يتعلق بها والكسب هذيان للزوم القول
في فعل القبيح على اصلهم ويلزمهم ان لا يكون لله تعالى نعمة على
كافر بل وعلى مؤمن وان يظهر المعجزات على يد الكذاب فلا يوثق
بالشرايع وان يكون ظالما جابرا والتعلق بالحاجة الى مرجح و
الكلام فيه كالاول فلا بد من مرجح ملجئ باطل لان المرجح العلم بما
في الفعل من المصلحة لو مكن في الوقت على ان ذلك ينتقض بسلوك
طريقين للهارب من السبع وقد اجمعنا على عدم اشتراط
المخصص وصدور فعل غير مشعور به ليس بشيء لانا استدللنا
على العالمية بالاحكام واين الاحكام فيما يذكروه اقول
اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على ان العبد فاعل لتصرفاته
وذهب جهم ابن صفوان ومن تبعه الى ان الله تعالى خالق لافعال

لافعال العبد فيهم وليسوا محدثين لها ولا مكتسبين وذهب
النجار والاشعري ومن تبعهما الى ان الله تعالى هو الخالق لافعال
العبد فيهم وهم يكتسبونها واختلفوا في ماهية الكسب
فقال بعضهم ان العبد اذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها
الله تعالى واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى وقال بعضهم
ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله وكونه طاعة ومعصية صفتان
تحصل بقدرة العبد وقال اخرون ان قدرة العبد تتعلق بحال
الفعل وهي غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة اما
المعتزلة فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى ان العلم
بكوننا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضروري
واستدل الشيخ على قولهم بوجهين الاول ان افعالنا واقعة
بحسب قصدنا ودواعينا منتفية عند صوارفنا وذلك مما يقتضي
استنادها الينا ضرورة والاولى ان يستدل بهذا على ضرورية علمنا
بانا فاعلون لا على انا فاعلون كما استدل مشايخ المعتزلة لايقال لم لا
يجوز ان يكون حاصلا من الله تعالى وان وقع بحسب دواعينا لانه تعالى
قادر عليه فجاز وقوعه منه لانا نقول قدرة الله عليه لا يقتضي
القدح في علمنا الضروري باستناده الينا لا يقال هل يفعلون

بين خلقه تعالى للفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم لها بحسبها فان
اعترفتم بالفصل فبينوه والا جاز ان يكون مخلوقا فيكم لانا نقول
اجاب قاضي القضاة فقال الفصل بينهما انا متى احدثناه
اقترن به علمنا ضرورة انه لولا دواعينا لما حدث فانه يجب حدوثه
بحسبها ومتى خلق فينا لم يجز ان يقترن به هذا العلم لانه
يكون جهلا وفيه اعتراف بمذهب ابي الحسين وللقايل ان ينازع
في وجوب اقتران العلم الثاني ان العقلاء يمدحون المحسن
ويذمون المسيء ولولا علمهم بوقوع الاحسان او الاساءة
منا والا لما جاز ذلك كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه
وذم قبح الخلقة لقبحه لا يقال المدح والذم فرع على كوننا فاعلين فلو
استدللنا بهما عليه لزم الدور لانا نقول انما يستدل بهما على العلم
بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين وقد اجاب الاشعرية بان المدح
انما يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة اما اذا قلنا انه مكتسب صح
توجه المدح والذم اليه وان لم يكن فاعلا اجاب الشيخ ابو اسحق
بان الكسب هذيان اذ هو لفظ لا معنى تحته فانا نردد ونقول
هل للعبد فعل ام لا فان كان الاول فقد ناقضتم وان جاز
وقوع فعل لا منه فلم لا يجوز استناد افعاله كلها اليه وان كان

وان كان الثاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذم وقبح بعث
الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر و
غير ذلك والزمهم الشيخ في فعل القلب الذي هو العزم على
الطاعة والمعصية هل هما من فعله ام لا فان قالوا بالاول فقد
ناقضوا والا فما معنى الكسب ثم ان الشيخ ابا اسحاق ره الزمهم
امورا شنيعة الاول ان لا يكون لله تعالى نعمة على كافر ولا على مؤمن
اما الكافر فظ فانه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يعذبه
عليها فاي نعمة له عليه في ايجاده الحقير بالنسبة الى العذاب الدايم
واما المؤمن فلانه انما يكون منعما عليه لو فعله لا للمفسدة واذا
استندت القبايح اليه تعالى عن ذلك جاز ان يكون ما فعله الله تعالى
بالمؤمن مفسدة له فلا يكون نعمة وايضا فان المؤمن عندهم
يجوز ان يعذبه الله تعالى على ايمانه وامتثال اوامره فاي
نعمة له عليه وهذا من اشنع الاشياء واقبحها الثاني اذا جوزنا
استناد القبايح اليه جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا
يبقى وثوق بالشرايع اجابوا عنه بان التجويز للعدم لا
ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العادية وهذا
ضعيف لان القطع مع هذا التجويز جهل كيف وعندهم

ان جميع الشرور وانواع القبايح واقعة منه تعالى الله عن ذلك
نعم لو لم يعلم من عادته تعالى فعل القبايح لم يكن التجويز منافيا
للقطع اما مع علمنا فلا الثالث يلزمهم ان يكون الله تعالى ظالما
لانه فعلها وذلك باطل بالاجماع ولقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
احتج الخصم بوجوه احدها ان العبد اما ان يكون نسبة الفعل
والعدم اليه على السوية او يجب احدهما والثاني يلزم منه الجبر
وعدم المكنة وهو المطلوب والاول لا يخ اما ان يفتقر في
ايجاد احد الطرفين الى مرجح غير القدرة او لا يفتقر والثاني
مح لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح والاول
لا يخ اما ان المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول يلزم
منه التسلسل والثاني يلزم منه الجبر لان عند حصول ذلك المرجح
يجب الفعل والا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجح
ويتسلسل فلا بد من الانتهاء الى مرجح ملجئ يجب معه الفعل و
ذلك عين الجبر اجاب المص بوجوه احدها ان المرجح ليس امرا
يخترعه فيكون مرجحا بل علم الانسان بما في الفعل من
المصلحة هو المرجح والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر
الى القدرة ممكن وواجب بالنظر الى هذا المرجح وهو العلم الحاصل

الحاصل من الله تعالى وليس العلم هو المقتضي للفعل وكذا
اذا علم اشتمال الوقت على المصلحة وانتفاءها عن وقت
اخر فانه يقتضي ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانيها ان
القادر يرجح احد المقدورين على الاخر بلا مرجح كما في الهارب
من السبع اذا عن له طريقان والجايع اذا حصل له
رغيفان متساويان والعطشان له قدحان فان الفاعل
يرجح احدهما بلا مرجح عند المشايخ وثالثها انا قد اجمعنا على عدم
اشتراط التخصيص في حق واجب الوجود تعالى والا لزم الجبر
على قولكم فليكن كذلك في حق العبد الثاني ان العبد
لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بها والتالي باطل بالوجدان
فانا نفعل الحركة وهي مركبة من اجزاء لا تتجزى لا نعلمها
والبطي نفعل سكنات لا نعلمها فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
لان الفاعل بالاختيار عالم بالضرورة لتساوي نسبة
احاد الكل الى الايجاد ولانه يلزم نفي العلم عنه تعالى اجاب الشيخ
بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز ان يصدر عن الانسان
فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل ولا يقدح ذلك في عالميته تعالى
لانا انما استدللنا على عالميته تعالى بوقوع الاحكام في افعاله لا بمجرد

الافعال فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد الثالث
لو اراد العبد خلاف مراده تعالى لزم المحال والتقدير ممكن
لو كان العبد قادرا والجواب مراد الله تعالى يقع لان قدرته
اقوى المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يريد القبيح قال
وليس القديم مريدا للقبائح من عباده وعندنا لا يكاد
الخلاف يتحقق هنا لان الارادة هي العلم على ما سبق
وان سلمنا قول الشيوخ امكننا ان يدل عليه بالامر
والنهي وان الطاعة موافقة للارادة فيكون الكافر
مطيعا وان الرضا واجب بقضائه وكيف يرضى بالكفر
وتعلقهم بادعاء التعجيز ليس بشيء وانما يكون عاجزا لو لم يقدر
على اجبارهم وقد بينا انه قادر اقول اتفقت الامامية
والمعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح ولا يرضى بها ولا
يحبها بل يكرهها وانه يريد الطاعات والايمان من الكافر
وغيره وقالت المجبرة بل القبائح يريد الله تعالى ويكره الطاعات
والايمان من الكافر واعلم ان على قول الشيخ ابي اسحاق
في ان الارادة نوع من العلم لا يتحقق الخلاف هنا لانه
تعالى عالم بالقبيح فالمراد عنده ان كان من افعال عباده

عباده جاء امره بهوا ان كان من فعله فهو داعية الداعي اليه و
الداعي هو الارادة اما على قول المشايخ الذين اثبتوا
لله تعالى صفة المريدية زايدة على الداعي فيتحقق الخلاف
منهم واستدل الشيخ على انه تعالى يريد الطاعات ويكره
المعاصي على قول المشايخ بوجوه الاول انه تعالى امر بالايمان
ونهى عن الكفر ولا بد في الامر من طلب واقتضاء الفعل
هو الارادة الثاني ان الله تعالى لو اراد من ابي لهب الكفر
لكان مطيعا له والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ان الطاعة موافقة الارادة مع الرتبة كقوله
تعالى قد تمنى لي موتا لم يطع ولا يسمى الله تعالى مطيعا اذ افعل مراد
لانتفاء الرتبة الثالثة لو كان الكفر والفسوق وغيرهما من
القبائح بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لوقوع الاجماع على
الرضا بقضاء الله تعالى لكن الرضا بالكفر كفر اجاب بعض
المحققين عن الاول بان ارادة الفاعل غير ارادة غيره
لغيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاول و
مدعانا هي الارادة الاولى وكذا الكلام في الحجة الثانية فان
الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وعن الثالث

الحيثية

الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الرطاعة ولامن هذه
كفر واقول المتكلمون لم يبنا زعوا في ان الامر انما يدل
على الارادة الثانية وكذا الطاعة ايض وقد عاهم لييس
ذلك ولم يقل احد ان الكفر يدل على ارادة الفاعل لفعله و
لا الطاعة ايض وقوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء
الرطاعة معناه ان الرضا بالكفر طاعة من حيث استناد
وجوده الى الله تعم وكفر لا من هذه الحيثية وهو بط فان
القبيح لا يختلف بالنسبة الى الفاعلين فان الرضا
بالكفر قبيح مطلقا سواء كان استند الى الله تعم او الى
غيره احتج المخالف بان الله تعم لو اراد من الكافر الايمان
لكان الكافر اقدر من الله تعم لعدم وقوع مراده ووقوع
مراد الكافر فيكون الله تعم عاجز وهو بط بالاجماع ولانه
تعم عالم ان الكافر لا يومن فايمانه مح والمح غير مراد والجواب
عن الاول ان العجز انما يلزم لو قلنا انه لا يقدر على اجباره
على الايمان وليس كذلك لان الله تعم قادر على ذلك على ما
بينا انه قادر على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان على سبيل
الجبر لانتفاء التكليف ح وعن الثاني ان خلاف المعلوم ممكن

ممكن من حيث الذات على ما بينا ولانه وارد في الطلب على
مذهبهم المسئلة الخامسة في المتولدات قال
ويقع الافعال المتولدة منا ايض لتوجه الامر والنهي الى الفعل
والترك وكيف لا واصل القبايح وهو الظلم والكذب متولد
اقول المباشر من الافعال عند المتكلمين هو الذي تحدثه
العبد ابتداء في محل قدرته والمتولد ما يجب وجوده عن المباشر
سواء تولد في محل القدرة كالعلم او خارجا عنها كما اذا
حركنا جسما بايدينا واختلف المتكلمون في المتولد هل
هو من فعل العبد كالمباشر ام لا فذهب المص الى ان كلما
تولد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولد عن فعله المباشر
او عن المتولد عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزلة
وقال النظام انه لا يفعل الا ما يوجد في محل قدرته
وما يتجاوزه فهو واقع بطبع المحل وذهبت المجبرة
الى ان الافعال المتولدة من الله تعم وليس للعبد فيها
كسب كما قالوه في المباشر احتج الشيخ ابو اسحاق رح بان
المكلف مامور بالاحسان ومنهي عن الظلم وهما متولدان
ولا يفعل الامر والنهي الامع القدرة ثم ان الشيخ استبعد

عدم استناد المتولد الينا بان اصل القبائح واشدها قبحا
هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف ينفي المتولد عنا
ولا نحسن منا المدح والذم عليها بل هنا اظهر فان الذم
على الفعل وغيره من الشتم والمدح على الكتابة وغيرها عرفي
عند العقلاء من المدح على المباشر والذم عليه احتجوا بانه
اذا التصق جسم بكفي قادرين وجذبه احدهما حال دفع
الاخر فليس وقوع الحركة باحدهما اولى من الاخر ووقوعها بهما
مح والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب
قوة الجسم قابلة للتجزي فاحد القادرين يجذب بعض الاجزاء
والاخر الاخر ويحصل الحركة بها اقوى من حصولها باحدهما
ولولا ذلك لتساوت حركة الجسم عند صدورها عن قادر واحد
لها عند صدورها عن قادرين ولم يكن احدهما اشد من الاخر
وذلك باطل قطعا **المقصد الثامن في الالم و
الاعواض وفيه مسائل المسئلة الاولى في الوجه
الذي يحسن له الالم** قال والالم يصح [illegible] لانه عبث
وهو ان يفعل لغرض يمكن الوصول من دونه ولانه ظلم و
هو ما لا نفع فيه ولا استحقاق ولا دفع للاستحقاق ويدخل

ويدخل في النفع دفع الضرر ولانه مفسدة ويحسن عند ايه من هذه الوجوه
ولا يصح الالم لمجرد الضرر كالمستحق ولا بمجرد اعتبار الاستحقاق
والنظر في النفع قايم مقام العلم اقول ذكر الشيخ وجوها
ثلثة في قبح الالم الاول كونه عبثا وهو اختيار ابي هاشم
والمراد بالعبث ما يفعل لغرض يمكن الوصول اليه من دون
الالم مثاله من استاجره غيره لينزح ماء البحر ويقذفه فيه او القذ
غيره من الغرق بشرط كسر يده ولا منفعة له في كسرها ولا غرض
فان الالم يقبح هنا قطعا ولا وجه لقبحه الا كونه عبثا لانه بالغرض
خرج عن كونه ظلما الثاني كونه ظلما وقد حده الشيخ بانه الضرر
الذي لا نفع فيه ولا هو مستحق ولا دفع للاستحقاق ويدخل
في النفع دفع الضرر فبالنفع يخرج بيع الانسان ثوبه المساوي
درهمين بثلثة فانه وان كان البيع ضررا من خروج الثوب عنه
الا انه من حيث النفع انتفى وجه الظلم عنه ودخل تحت
قوله النفع دفع الضرر لمن يقطع يده المتاكلة لدفع التلف
وخرج بالاستحقاق عقاب الكفار وتاديب العبيد و
بقوله ولا دفع الاستحقاق الالم الواقع على جهة المدافعة
كما اذا دافعنا انسانا ومانعناه فوقع به ضرر لم نقصده بل

فقصدنا الممانعة فانه لا يكون ظلما ولا يستحق عوضا وانما قلنا
يشارف الاستحقاق لان جماعة من المتكلمين ذهبوا
الى ان هذا الالم يستحق وليس بجيد لان المستحق ما يقع جزاء
على فعل والدافع لم يفعل بعد ولانه لو حسن لكونه مستحقا
لحسن منا قصد الايلام ومنهم من قال انما لم يقبح لان العوض
فيه على السبع فانه ركز في عقولنا حسن المدافعة المفضية
الى الالم كما ركز في عقولنا حسن ذبح الحيوان وليس بجيد و
الا لما حكم منكر والشرايع بحسنه فالاصوب ما ذكره الشيخ من
ان هذا الالم يشارف الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويمكن
ان يكون قوله ولانه يشارف الاستحقاق احترازا من
المستحق لنوع من الالم اذا فعل بالغير لكونه من غير ذلك النوع
او ما يساويه فان المفعول وان لم يكن مستحقا فانه غير
قبيح لانه يشارف الاستحقاق الثالث كونه مفسدة وقبح
على هذا الوجه بل قبح كل مفسدة وان لم يكن المًا واذا عري
الالم عن هذه الوجوه لم يكن قبيحا وسيأتي تفصيل ذلك و
لا يقبح الالم لمجرد الضرر خلافا لابي هاشم فان الضرر المستحق
غير قبيح وان كان ضررا قال ابو هاشم اذا حصل نفع او دفع

دفع ضرر خرج من كونه ضررا والعلم بتعجيل اللذة المعصية
في الدنيا فقارنه نفع فلا يكون ضررا اجابه السيد المرتضى رح
بان عبادة الاصنام لا لذة فيها مع حصول الالم بها وقد
ذهب قوم من المتكلمين الى ان الالم في النفع ودفع الضرر
يسمى ضررا ومنع المصنف ره لان من سقى المريض دواء للمعالجة
لا يسمى مضرا به والظن في اخراج الالم من تسميته ضررا يقوم
مقام العلم فان من اتعب نفسه في العلم لا يسمى مضرا بها
اقاموا الظن مقام العلم في اخراج الالم من كونه مضرا به
الثانية في الوجه الذي يحسن به الالم قال وحسنه
معلوم في الشاهد كالمبايعات ولا يكون الظلم على
هذا احسنا لنقل المنافع لان نقلها لم يكن مقصودا
فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم كشرب المريض للدواء
المر وليس في الشاهد علم يتعلق بالتحصيل بل الظن
حتى قال الشيوخ مثله في الاكل والضرر المستحق حسن
الظن كاف فيه كمن اذنب وغاب عنا فانا نذمه مع
جواز توبته اقول اعلم ان الالم يحسن لوجوه ثلثة
ذكرها المصنف الاول النفع الموفي فانا نحكم بحسن شرب

المساوي درهمين بثلثة مع حصول الضرر به بالبيع لوجود
النفع الموفي والعلم بذلك قطع والظن كاف فيه فانا
نحكم بحسن بيع ما يساوي دينارا بدينارين موجلا عند
غلبة الظن بحصول الثمن في ثاني الحال ثم ان المصنف
ره اعترض على نفسه فقال لو كان الضرر حسنا للنفع لكان
الظلم حسنا لان الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم الى المظلوم
والعاقل يحكم بحسنه فلا يكون ما ذكرتموه علة واجاب عنه
بان المعتبر في حسن الالم كون النفع مقصودا والظالم
لا يقصد بظلمه نقل منافعه الى المظلوم فلم يكن جيدا الثاني
دفع الضرر وحسن الالم به معلوم للعقلاء فانهم يحكمون
بحسن شرب الدواء للمريض وان كان يكرهه ويتالم به
لدفع ضرر المرض عنه والظن ايضا قائم مقام العلم في الباب
فانا نظن حصول الصحة مع الشرب لا انا نقطع بها
فانه ليس في الشاهد علم متعلق بحصول الصحة من الشرب
بل الظن حاصل حتى ان الشيوخ قالوا انه ليس في الاكل انا نعلم
حصول الشبع من الاكل لجواز ان يخرق الله تعالى العادة
الثالث كونه مستحقا وحسنه معلوم عند العقلاء فانهم

فانهم يستحسنون المطالبة بالذنب وان لم يالم المذنب
لما كان مستحقا والظن كاف في هذا الباب ايضا فانه
يحسن منا ذم المذنب اذا غاب عنا مع جواز توبته بناء
على تغاير الاستحقاق وليس البقاء بقطعي بل ظني المسئلة
الثالثة في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم به
قال والصانع تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لقدرته على
فعله ابتداء لانها فعل ولا انظر. فالانه علم النفع والالم
يعلم انه ان لم يولم زيدا فعل ما يستحق به العقاب لقدرته
على العفو وقدرة العاصي على الامتناع وانما يفعله للاعتبار
ولابد فيه من العوض ليخرج به عن كونه ظلما ولا يفعله للعوض
فقط لحسن الابتداء به اذ ليس كالثواب المقارن للتعظيم
والتبجيل لقبح الابتداء به واذا ساوى الالم اللذة
في المصلحة لم يجز فعل الالم لامكان ان تحصل بغيره
والتفضل بالعوض اقول اتفقت المعتزلة على
ان الله تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لوجهين الاول
انه تعالى قادر على ازالة الضرر المدفوع من دون توسيط
هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهو قبيح الثاني ان ذلك الضرر

المدفوع اما ان يكون من فعله تعالى او من فعل غيره والاول
بط لانه تعالى قادر على ان لا يفعله من لحن هذا فيكون
فعله عبثا ولهذا يقبح منا ان نؤلم زيدا لدفع الم فعلناه
به سواء زاد على الاول او نقص عنه او ساواه وان كان من
فعل غيره كان الله تعالى قادر على دفع ضرر الظالم
من توسيط هذا الالم فيكون فعله قبيحا واتفقوا
ايض على انه لا يفعل الالم الخالي من جلب نفع او دفع
ضرر عن المولم او عنه تعالى لانه عالم بكماله يستحيل الظلم
عليه قالوا ولا يجوز ان يولم زيدا ليمتنع من فعل
ما يستحق به العقاب وان كان قد نازع قوم فيه فانهم
قالوا اذا علم الله تعالى انه لم يولم زيدا فعل ما يستحق به
العقاب فانه يحسن منه تعالى فعل الالم به دفعا لضرر
العقاب عنه ولا يستحق بهذا الالم عوضا لما فيه من
النفع والشيخ المص ابطل هذا بوجهين الاول ان
الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب فيكون
توسط الالم قبيحا لكونه عبثا الثاني ان العاصي قادر
على الامتناع فهو قادر على دفع ضرر العقاب عن نفسه

بغير الم فدفعه بواسطة الالم منه تعالى يكون قبيحا قال
السيد المرتضى ره العاصي متمكن من ازالة القبيح بالتوبة فلا
يحسن منه فعل الالم به وهو مبني عند القائلين بوجوب
قبول التوبة عقلا الا ان يعني السيد ره الوجوب
الشرعي فح يتمشى كلامه واذا ثبت هذا فالالم الذي يفعله
الله تعالى في الدنيا للاعتبار او للطف ويفعله في الاخرة
للاستحقاق اما فعله للاعتبار فانه جهة حسن فجاز فعله و
اما الاستحقاق فقد تقدم حسنه ولا بد في الاول من العوض
والا كان ظالما واختلفوا فقال ابو علي انه تعالى يفعل الالم
للعوض وخالف السيد المرتضى ره وهو قول شيخنا المص ره
وقال بعض المعتزلة ان كونه لطفا كاف في حسنه ان كان
لطفا لنفس المكلف احتج الشيخ المص بان العوض يمكن
للابتداء فكان توسط الالم عبثا والعبث منفي عنه تعالى لا
يقال هذا ينتقض بالثواب فانه يحسن الابتداء به كالعوض
فيكون توسط التكليف قبيحا لانا نقول الفرق بينهما ظاهر
فان الثواب يقع دائما يقارنه التعظيم والتبجيل الذي
يقبح للابتداء به ولا يحسن فعله الا للاستحقاق بخلاف

العوض المنقطع الذي لا يقارنه التعظيم فانه يجوز الابتداء
احتج ابو علي بان العوض المستحق لقبح الابتداء به والعوض
يستحق لنفسه كالتفضل به والجواب الفرق بين النفعين
انما هو في الشاهد اما في حقه تعالى فانه المتفضل علينا
وكيف لا يطلب تفضله واختلفوا في انه اذا امكن
تحصيل اللطف بغير الالم من لذة او غيرها هل يجوز
فعل الالم ام لا منع منه الشيخ ابو اسحاق المصنف ره و
جوزه السيد المرتضى وابو هاشم احتج الشيخ بان الالم انما
يحسن فعله للطف والعوض واللطف هنا يحصل
باللذة والعوض يحصل بالتفضل فكان توسط الالم
عبثا احتج السيد المرتضى بان المنفعة واللطف
يخرجان الالم عن كونه ظلما وعبثا فاما اللذة والجواب
المنع من المساواة اذ الالم انما يحسن للمصلحة وقد امكن
تحصيلها من غيره فكان توسطه عبثا اما اللذة فانه يحسن
فعلها ابتداء المسئلة الرابعة في ابطال
قول البكرية والتناسخية قال وقول البكرية
هذيان لانا نعلم بالمنا اطفالا وتالم البهائم وقول

التناسخية اقرب منه وقد قال شيوخنا القدماء به وهو باطل لوجوب
تذكره ووقوع الالم في المعصومين ووجوب مقارنة الاستحقاق له
ووجوب الذب منه الفزع والجزع وقد قدمناه وفعل غير المستحق
يبطل قولهم جملة اقول ذهب البكرية وهم قوم منتسبون الى
بكر بن اخت عبد الواحد الى ان الاطفال والبهائم لا تتالم وبنوه
على اصل لهم ان الالم انما يكون حسنا بالاستحقاق لا غير وذهبت
التناسخية الى ان الالم انما يحسن لمجرد الاستحقاق قالوا
فالطفل المتالم انما حسن المه لانه قد كان قبل في هيكل
اذنب فيه فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه الى هذا
الهيكل الاخر عذب بالذنب المتقدم وكذا البهائم وبنوه
على اصل لهم وهو ان النفس شيء مجرد عن هذا الهيكل المحسوس والقولان
باطلان اما الاول فلانا نعلم بالضرورة انا نتالم حال طفوليتنا بل
قبل بلوغنا نلحظ الما شديدا حاصلا بالاختراع الذي لا يقدر عليه
الا الله تعالى وكذا نعلم بالم البهائم وشدة ما نجده عند قربها من النار
وغيرها من المؤذيات علما ضروريا لا يقبل التشكيك واما الثاني
فهو اقرب من الاول وان كان محالا ايضا ووجه كونه اقرب انه انكار
لعلم كسبي هو ابطال التناسخ بخلاف الاول الذي هو انكار المعلوم

ضروري هو وجود الالم وقد نقل الشيخ ابو اسحاق ره عن بعض قدمائنا
القول به وهو مروي عن زرارة بن اعين من علمائنا المتقدمين
والدليل على فساده وجوه الاول لو كان الالم بسبب الذنب
الصادر عنا في هيكل اخر لوجب ان يتذكر احوالنا في ذلك الهيكل
والتالي بط بالض فالمقدم مثله ولقايل ان يقول جاز ان يكون
التذكر مشروطا بذلك الهيكل الاول الثاني ان الالم يقع في المعصومين
كالانبياء والايمة فان الله تعم يمرضهم مع امتناع صدور الذنب
عنهم قبل البعثة وبعدها وايض فانهم على تقدير الاصرار على الذنب
يجب الاستحقاق بهم عند امراضهم وذلك بط بالاجماع لا يقال
لا يجوز الاستحقاق بهم عند المرض لجواز صدور التوبة منهم لانا
نقول قبول التوبة عند التناسخية واجب فكان حلول المرض
فيهم ظلما فعلمنا انهم لم يتوبوا الثالث كان يجب الاستحقاق بالبهائم
والاطفال عند مرضهم لانهم مذنبون ح والتالي بط بالاجماع الرابع
ان الالام الواقعة على جهة العقوبة يحسن الجزع منها والهرب و
الفزع الى الله تعم والتضرع اليه في اسقاطها وسوال العفو عمن
جلبت به والامراض بالعكس فانا مامورون بالصبر عليها وترك
الجزع والحزن فعلمنا انها ليست عقابا الخامس قد بينا ان

ان الالم يحسن وان لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك يبطل قول
التناسخية والبكرية جملة لانهم بنوا اصولهم عليه وايض لاخلاف
في حسن التكليف المبتدا وهو شاق وليس بمستحق اذ
كلامنا في تكليف لا تكليف قبله المسئلة الخامسة
في اثبات العوض على الله تعم قال والالم المبتدا منه سبحانه
في المكلف وغيره من غير علة العبد عليه عوضه وكذا الالم الواقع
بامره واباحته مع عدم الاستحقاق كفعله ولا عوض على ذابح
الشاة والالم يكون الفعل حسنا كذابح السنور والصوف العوض لا
يرجح على الالم ويحسن منا ان نبتدي بذبح المحرمات وفاعل
القتل حسن الامر يلزم العوض لاختلاف الامرين في التجنيب و
اللطف في الذبح وان تحقق عدم وجوبه لغير مصلحة فان علم
سبحانه وتعم وقوعه والاقدام غيره مقابله وقد يكون نفع الجنية
في الاكل وامثاله والالجاء اكثر من الام وليس الهرب من السبع على
الشوك ملزما للقديم عوضا بل الابتداء والمعرفة حاصله من
قبيل اقدامه وفي استخدام العبيد عوض لهم عليه وجهة الثواب
غير جهة العوض اقول اتفق اهل العدل على وجوب العوض
على الله تعم فيما يفعله من الالام المبتدأة في المكلف وغيره من

غير علقة العبد والا كان ظلما واحترزنا بالمبتداة عما يفعل بالاستحقاق
كحد الزاني من غير علقة العبد عما اذا القينا انسانا في النار فمات فان
المولم له هو الله تعالى والعوض على الملقي لان العادة واطرادها اقتضت
ايلامه ولا فرق بين ما يفعل للعوض او للطف خلافا لعباد بن سليمان
فانه قال الالم الذي يفعل لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض والحق
خلافه لانه ظلم فلا يحسن ولذلك الالام الواقعة بامره كالاضحية والنذور
والقرب والالام الواقعة باباحته كذبح الشاة والالام الواقعة
بايجابه اذا لم يكن مستحقا كحد الزاني فانها بمنزلة فعله يجب فيها
العوض عليه تعالى ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه الاول لو كان العوض
عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السنور في الحسن والثاني باطل
بالضرورة فالمقدم مثله الثاني ان العوض علينا يزيد على الالم اي لا يزيد
عليه والالم المساوي لا يحسن بل لا بد وان يكون بالغا مبلغا يستحقر
الالم في جنبه كاعواض الاطفال بمرضهم الله تعالى الثالث لو كان العوض
علينا لحرم منا ذبح المحرمات ابتداء لان العوض علينا ولما لم يحسن
ذلك فكذا هاهنا وهذا قريب من الاول اعترض الشيخ على نفسه بان فاعل
القتل يلتزم العوض من الآمر فلم لا يكون العوض في الشاة على الذابح
لا الآمر واجاب بالفرق بين الامرين فان الآمر لا يحسن امره بفعل

بفعل القتل لان الامر ظالم ليس له عوض زايد على الالم الداخل
على المقتول بحيث يقتضي حسنه اما الله تعالى اذا امر بذبح الشاة
فانه غير ظالم وعنده من الاعواض ما يزيد على الالم فكان مقتضيا
لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه بسوال اخر وهو ان الالم اذا كان
يتضمن اللطف وتحصيله واجب على المكلف او مندوب
فليكن ذابح الحيوانات واجبا او مندوبا لاشتماله على المصلحة
وليس كذلك بل هو مباح واجاب عنه بانه وان كان لطفا الا انه
لم يجب على الواحد منا لان مصلحته قد يكون لغيره وتحصيل مصلحة
الغير على الواحد منا غير واجبة والمطلوب وان وجب على الله تعالى
فانا ان ذبحنا الحيوان فقد حصلت والا فعل الله تعالى هاهنا ما يقوم
مقامه في اللطف وايضا الالم انما يحسن اذا تضمن مصلحة اما دنيوية
او دينية فمعها ينتفي العبث ومع العوض ينتفي الظلم و
الاكل وشبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها الا عند
الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب العوض
عليه تعالى عند الامر والاباحة ثبت وجوبه عند الالجاء فانه
اذا الجأ زيدا بايلام عمرو وكان العوض عليه تعالى لان الالجاء
اكد من الامر فاذا اوجب العوض عليه في الامر والاباحة ففي الالجاء

او لهوا اعترض الشيخ على نفسه بالهاربة من السبع على الشوك فان العوض
على السبع وان كان هو الملجئ لخلق المعرفة لضرب السبع اجاب الشيخ عن
بان الملجئ هنا هو السبع لانه الملجئ حقيقة وخلق المعرفة ليس بالجاري لحصولها
قبل الاقدام مع عدم الهرب والهرب انما حصل من الاقدام فهو الملجئ
لا الله تعالى واما استخدام العبد فانه توجب عوضا على الله تعالى لانه
الامر به فكان كذبح الشاة لا يقال العبد يثاب على طاعة السيد فلا
يكون له عوض عليه لانا نقول لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض
من جهتين فان جهة الثواب طاعته لساداتهم وجهة العوض الزامهم
المشاق بمنع التصرف في انفسهم اذ نقول هنا كشيان اباحة
الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله تعالى فاختلفت الجهتان

المسئلة السادسة في الانتصاف

قال وهو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف لا العوض كدفع سيفا
الى شخص ليقتل به كافرا فيقتل به مؤمنا ولا يجوز ان تمكين
احد من الظلم الاول من الاعواض ما يوازي ظلمه والا كان تعليقا
للواجب بالتفضل وهو غير جايز اقول اذا مكن الله تعالى الظالم من
الظلم حتى فعل مع قدرته على منعه بالجبر فلا بد من عوض والا كان عليه
تعالى فان الواصفنا اذا دفع الى غيره سيفا ليقتل الكافر به فيقتل

فيقتل به مؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع كذا الله تعالى
اعطى العبد قوة يتمكن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظلم
فالعوض عليه نعم انه يجب عليه الانتصاف لتمكينه وقدرته
على المنع بالقهر فانه لولا ذلك لما حسن منه التمكين والانتصاف
هو بان يستوفى من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله تعالى
ما يقابل فعله واختلف الشيوخ هنا في انه هل يجوز ان يمكن
الله تعالى الظالم من الظلم وليس له من المنافع ما يوازي فعله ام لا
فذهب الشيخ ابو اسحاق ره والسيد المرتضى ره الى انه لا يجوز ان
يمكن الله تعالى من الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه
وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله تعالى انه يكتسب من الاعواض
ما يوازي فعله وقال ابو القاسم البلخي انه يجوز مطلقا و يتفضل
الله تعالى عليه قال ابو هاشم ردا على ابي القاسم ان التفضل غير واجب
والانتصاف واجب وتعليق الواجب بغير الواجب قبيح قال
الشيخ ابو اسحاق والسيد ره التتمة تفضل غير واجب و
الانتصاف واجب فلا تعلق بها وهو الازم المسئلة

السابعة في انقطاع العوض قال والعوض منقطع والالم
يحسن يحمل ضرر مشاهد او الالجاء اذ ايلام الكافر المكلف

واحترامه وحديث الغم والضرر مؤذن بالجواز وصول العوض
في الدنيا او جعله بحيث لا يشعر الانسان بانقطاعه اقول
ذهب ابو علي الى ان العوض دايم كالثواب وخالفه الشيخ ابو
اسحاق وقال بانه منقطع فهو اختيار السيد المرتضى وابي
هاشم وقاضي القضاة واحتج الشيخ ابو علي بوجهين الاول ان
دوام العوض لو كان شرطا لما حسن منه تعالى والتالي باطل بالوجدان
فانا نستحسن تحمل المشاق والالام لمنافع منقطعة فالمقدم
مثله لا يقال هذا لا ياتي في العوض عليه تعالى لانا نقول من قال
بدوام العوض جعله دايما في نفسه شاهدا او غايبا الثاني
لو كان الدوام شرطا لما جاز ايلام الكافر واحترامه والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه بكفره يستحق العقاب
الدايم وبايلامه يستحق العوض الدايم والجمع بينهما محال اجاب
ابو علي عن الاول ان العوض ينحبط بالكفر الثاني
انه يخفف عقابه وربما اجاب اصحابنا عن الاول بان
الاحباط [illegible] باطل ولا تنافي هنا لان الطاعة والمعصية
متنافيان لاقتضاء الطاعة التجليل والمعصية الاستخفاف
فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف العوض الذي لا تعظيم فيه فانه

فانه غير مناف للاستخفاف وعن الثاني ان العوض في الاخرة هو النفع
بالاتفاق احتج ابو علي بانه لولا دوامه لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان انقطاعه يوجب الغم والحزن والضرر وذلك
الم يستحق به عوضا اخر فان كان دايما فهو المراد والا تسلسل والجواب
يجوز ان يعوضه الله تعالى في الدنيا عوضا او في غير الالم كما في حق البهايم
التي لا يجب حشرها والكفار ايضا ويجوز ان يوصلها الله تعالى الينا
ولا نشعر بانقطاعها فلا يلحقنا غم فيبطل ما قاله المسئلة
الثامنة في ان العوض بالهبة والابراء في الحوالة
يسقط العوض بالهبة والابراء في الدارين معا لكنه لا يسقط
في حق اليتيم والمحجور عليه بابرائه منه والعوض يجوز تاخيره ان كان
في التاجيل مصلحة والا فلا اقول ذهب الشيخ الى ان العوض
لا يسقط بالهبة ولا بالابراء في الدنيا مع عدم العلم بمقداره و
لان الاستيفاء ليس الينا بل المستوفي هو الله تعالى فكان
حال الناس كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصح له التصرف في
ماله بالهبة والابراء واعلم ان العوض ان كان في تعجيله مصلحة
جاز تاخيره بشرط ان يزاد العوض فيه والا لم يجز المقصد
التاسع في افعال القلوب ونظايرها يريد بافعال القلوب

الافعال الصادرة عن الانسان في القلب كالعلم والارادة وشبههما
من الشهوة والنفرة وغيرهما ويريد بنظايرها ما هو متعلق
بالانسان بواسطة الحيوة كالقدرة وشبهها وهذا المقصد
يشتمل على مسايل المسئلة الاولى في العلم قال
القول في افعال القلوب ونظايرها العلم معرفة المعلوم على
ما هو به اقول هذه المسئلة قد مضى البحث فيها في اول الكتاب
فلا حاجة الى اعادتها هنا المسئلة الثانية
في جواز تعلق العلم بمعلومين قال فقد يتعلق العلم الواحد بمعلومين
كعلمنا بمنافاة الحركة للسكون فانه لولا ان نعلم بكلاهما لم يصح
الاول اقول اختلف المتكلمون هنا فقال الشيخ ابو الحسن
المص ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه ذهب الجبائي
واوجب في ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل
معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع
تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر
في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والظاهر ان الشيخ اختار
هذا الا انه لم يلفظ به فدل الدليل على التفصيل ومثل بالمنافاة
بين الحركة والسكون الذي لا يعقل بدون الاخر وقال الاخرون لم

لكن العلم لا يتعلق بمعلومين وقال بعض المتاخرين ان فسرنا
العلم بالتعلق لم يصح لانه يصح ان يعلم كون الشيء عالما باحد
المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وان فسرناه بما يوجب
التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض
ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة الحاصلة
بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلامنا فيه بل في العلم المتعلق
بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المط ثم ابطل
قول ابي بكر بان العلم بمضادة السواد وحده مع الجهل بالبياض
فقد تعلق ذلك العلم بامرين فصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر قال
بعض المحققين اذا فسرنا العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع
ويكون الاجزاء داخلة فيه فح قد يتعلق بامرين والمنت
حكمت بامتناع ذلك واستدللت على الامتناع بصحة تعلق
العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر و
هذا لا يتاتى هنا وفيه نظر لان التعلق نوع من الاضافة
يتغاير بتغاير المضاف اليه قطعا فح يمتنع اتحاد التعلق
بين العلم والمجموع وبينه وبين الاجزاء نعم لا ريب في الاستلزام
عند الاعتبار [illegible] الاتحاد فلا قال وايضا كان يجب ان يقول

مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول عن كونه عالما بالاخر
وذلك لان المطلوب هنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم
بمعلوم اخر وفيه نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة
للعالم فيصير التقدير انا نعلم كون الشي عالما باحد المعلومين
ونعلم كونه ذاهلا عن الاخر وذلك دليل على التغاير الا انه
يكون ممنوعا ولا دليل عليه اما ان قلنا كما قال المتاخر كان
الذهول صفة لنا فيصير التقدير انا نعلم كون الشي عالما باحد
المعلومين ونذهل عن كونه عالما بالاخر فلولا التغاير في علمه
لاستحال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق ويستحيل ان
يعلم كون الشي متعلقا باحد المعلومين ونذهل عن كونه متعلقا
بالاخر اذا كان التعلقان واحدا قال وايضا على تقدير تفسير العلم
بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشي
وذلك غير معقول لان المضادة لا يعقل الا بين شيئين بل
يكون الشيان شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق
بين المضادة المطلقة وبين المضادة المخصوصة الا بعدم
التعيين ووجوده فيما يتعلق بالمضادة بهما واذا لم يختلفان
من حيث تعلقهما بمعلومين وفيه نظر فان قوله وليس كلامنا

كلامنا فيه بل في المضادة بينهما لا يقتضي كون العلم بالمضادة
لا يتعلق بشيئين مطلقين ولا تعرض له بل قال ان البحث
في المضادة التي بين السواد والبياض وهو حق لان
مطلوبه تعلق العلم بالسواد والبياض فيجب ان ياخذ
المضادة المخصوصة في البيان لا مطلق المضادة
قال وابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض
متعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر
غير صحيح لان كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد
وحده غير تصور المضاد للبياض فليس يصح العلم به مع الجهل
بالاخر وهو احد الشيئين الذين يتعلق العلم بهما وهو جيد

المسألة الثالثة في اختلاف العلوم

باختلاف المعلومات قال والعلوم المتعلقة بالمعلومات
المختلفة مختلفة لان النظر مناف للعلم بالمدلول ومشروط
بالعلم بالدليل اقول اختلف المتكلمون فذهب قوم منهم الى ان
العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة كحدوث الاجسام
ووجود الصانع تعم مختلفة وقال اخرون انها متماثلة
لانها متفقة في كونها علوما ومختلفة باعتبار التعلقات

العارضة والشيخ ابو اسحاق ذهب الى الاول ووضح عليه
بان محل صورة النزاع العلم بالدليل والعلم بالمدلول لان نظر
الحاصل محج ومشروط بالعلم بالدليل فالعلم بالدليل مخالف
للعلم بالمدلول لان المتنافيين لا يصح ان يكون احدهما شرطا للاخر
المثلين في التنافي والاشتراط المسئلة الرابعة
في مباحث متعلقة بالارادة قال والارادة منا القصد
ومن الصانع العلم الداعي والفرق بين الارادة والشهوة
ان الانسان المريض ينقطع عن الدواء المر ويريده وليست
ارادة الشيء كراهة ضده لوجودهما حالة الغفلة عن الضد
والعزم ارادة جازمة حصلت بعد تردد والمحبة الارادة
بكنه منه ارادة الثواب ومنا ارادة الطاعة والرضا قيل
انه الارادة وقيل ترك الاعتراض والارادة لا ترادف الشهوة
ولا التمني والتمني لا تمني اقول في هذه المسئلة مباحث الاول
في الارادة فينا ذهب قوم الى ان الارادة فينا هي نفس الداعي
والشيخ ابو اسحاق رحمه الله اثبت زايدا عليه وهو اختيار ابي الحسين
البصري فان الانسان قد يعلم ما في الفعل من النفع والاقصد
فلا يوجد وذلك يدل على ثبوت امر زايد على الداعي في حقنا

حقنا الثاني الارادة في حقه تعالى هي نفس الداعي لعلمه انه مريدا
عليه ذهب الشيخ ابو اسحاق ره واختاره ابو الحسين البصري
وقال السيد المرتضى ره ان الارادة منه صفة زايدة
على ذاته وقد مضى البحث في ذلك الثالث الفرق واقع بين
الارادة والشهوة فان الشهوة ارادة تتضمن التلذذ اذا
بالمشتهى والارادة مجرد القصد ولهذا فان المريض يريد
شرب الدواء المر ولا يشتهيه بل ينقطع عنه وذلك يدل
على المغايرة الرابع ذهب قوم الى ان ارادة الشيء كراهة
ضده والشيخ ابو اسحاق المصنف ره ابطل ذلك بانا قد نريد شيا
حال الغفلة عن الضد وذلك يوجب المغايرة والحق ان ارادة
الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط التفطن له فهو لازم لها اخذوا
لازم الشيء مكانه الخامس العزم ارادة جازمة حصلت بعد
التردد بسبب الدواعي المختلفة المنبعثة عن الادراكات العقلية
وعن الشهوات والنفرات المتخالفة وان لم يوجد ترجيح
لاحد الطرفين حصل التحير وان وجد حصل العزم فالارادة
المتبادرة لا تسمى عزما ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم السادس
المحبة هي الارادة لكنها اخص الله تعالى لنا هي ارادة الثواب

وبينا فرق بين هذا الارادة الطاعة فهذا معنى وقد يطلق المحبة
على معنى اخر باشتراك الاسم وهو تصور كمال من لذة او منفعة
او مشاكلة كمحبة العاشق للمعشوق والمنعم عليه للمنعم و
الصديق للصديق الرابع الرضا قيل انه الارادة ذهب
ابو الحسن الاشعري اليه وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض والعجب
ان ابا الحسن فسر المحبة والرضا بالارادة وعنده الكفر مراد فيكون
محبوبا ومرضيا به وذلك ينافي قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله
ولا يرضى لعباده الكفر الثاني من الارادة لا يراد لانها غير مقصودة
بذاتها كما ان الشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى وان كان لا يبعد
والفايدة في ذلك ان بعض المجبرة قال كل فعل مراد وارادة الواحد
منا فعل فلها ارادة فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ارادة قديمة
والجواب الارادة وان صدرت عنا فانها لا تراد كما تقدم المسئلة
الخامسة في الكلام النفسي قال وكلام النفس هذيان
والالم يجز ان يوصف احد بانه غير متكلم اخرسا كان او ساكتا اقول
قد بينا فيما مضى ان ابا الحسن الاشعري مثبت معنى في النفس غير
الارادة هو الكلام النفسي المغاير للحروف والاصوات وبينا انه
غير معقول فان العقلاء بكافتهم لا يفهمون من الكلام الا ما صدر عن

عنه الحروف والاصوات ويصفون الاخرس والساكت بعدم الكلام
ولو كان الكلام معنى قايما بالنفس لما صح سلبه عنهما لوجود المعنى فيهما
وقد سبق البحث في ذلك على الاستقصاء المسئلة
السادسة في حد اللذة والالم قال والالم ادراك المنافي
واللذة ادراك الملايم وليست الخلاص عن الالم كلذة المبصر مبتدا
لصورة جميلة اقول هذا حد الالم واللذة عند الاوايل قالوا
الالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملايم والمعتزلة ايضا
حدوهما بذلك واتفق الكل على ان الالم وجودي واختلفوا في
اللذة فذهب محمد بن زكريا الطبيب الى ان اللذة عبارة عن
الخلاص عن الالم وان الالم هو الخروج عن الحالة الطبيعية و
ابطل الشيخ المصنف الاول بان اللذة قد تحصل وان لم يسبق الالم
كمن وقعت عينه ابتداء على صورة جميلة فانه يلتذ بها من غير
سبق الم الشوق فلا يكون اللذة عبارة عما ذكره والثاني ذرا بطال الضد
والسبب فيه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة انما يحصل
بالادراك الذي لا يحصل الا بانفعال الحاسة وتقتضي تبدل حال
ما بالطبيعة المسئلة السابعة في ماهية القدرة قال
والقدرة هيئة تقوم بها الاعضاء ومعها لا استحالة الافعال

وقد اشتبهها قوم من اصحابنا معنى اقول اختلف الناس في القدرة
التي لنا ما هي فذهب الشيخ ابو اسحاق المصري الى ان المرجع
بها الى سلامة الاعضاء وصحتها وصحة البنية والاعصاب
واتصالها وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة
وذهب السيد المرتضى ره وجماعة البصريين الى ان القدرة
معنى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحي المبني بنية مخصوصة
يوجب كون هذه الجملة على حالة القادر ثم يصح منها الفعل لاختصاصها
بتلك الحالة والاشعرية وافقوهم على ذلك الا انهم نفوا الحال
احتج المص بان البنية متى صحت صح وقوع الفعل عنها ومتى صح وقوع
الفعل عنها كانت صحيحة فهما غير متعارضين فاحدهما هو الاخر
وفي الاستدلال نظر اذ التلازم لا يدل على الاتحاد قوله وقد
اشتبهها قوم من اصحابنا معنى اشارة الى مذهب السيد المرتضى واحتج
بان افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضي ثبوت
زايد ولان القدرة تختص المحل وصحة الفعل صادرة عن الجملة
فلم يجز ان يكون ما يرجع الى احدهما مقتضيا لما يرجع الى
الاخر والبنية عبارة عن اعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة
ويبوسة وهي راجعة الى المحل فلا يكون مقتضية لما يرجع الى

الى الجملة ولانها حاصلة في الميت والجواب عن الاول ان
الزايد هو سلامة الاعضاء وذلك كاف فلا دليل على الزايد وعن
الثاني بالمنع من الاستحالة فانه يجوز ان يكون احدهما حالا
في المحل ومقتضيا للجملة حكما وعن الثالث بمنع ان البنية
وبنية الميت غير صحيحة لفقدان تردد الروح
الذي هو شرط في صحة الفعل المستعمل المسئلة الثانية
في ان القدرة قبل الفعل قال وهي مما يصح وجودها قبل
الفعل في ابتدائها بعده وهي صحة الاعضاء وقد نفى قوم
كون القدرة قبل الفعل ويلزم منه تكليف ما لا يطاق
وحدوث قدرته تعالى او قدم العالم واثبات امر مستغنى
عنه لان الحاجة اليها وجوده وقد وجد اقول ذهب
المعتزلة والاوايل الى ان القدرة متقدمة على الفعل و
قالت الاشعرية انها مقارنة والشيخ ابو اسحاق ره
لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة وهي موجودة
قبل الفعل وبعده لم يحتج الى البحث مع الاشاعرة في تقدمها
وانما ذكر ما ذكر من ابطال قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه
اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه الاول ان الله تعالى

كلف الكافر بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه لزم تكليف ما
لا يطاق وهو باطل بالاجماع فوجب ان يكون قادرا على الايمان حالة
الكفر وليست تلك حالة الايمان والقدرة متقدمة الثاني
ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث
قدرة الرب تعالى والقسمان باطلان بالاجماع فالمقارنة
باطلة الثالث الفعل انما يحتاج الى القدرة لايجاده فعند
وجوده يكون مستغنيا عنها فلا يقع بها فلا يكون قدرة
واحتجوا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تقدمت لبقيت و
الجواب المنع من الملازمة ومن صحة بقاء الاعراض ومن
اثبات امر زائد على البنية واعترض بعض المتاخرين على
الاول بانه وارد على المعتزلة لانه حال حصول القدرة لا يمكن
الفعل حال حصول الفعل اذ لا قدرة له عليه وعلى الثاني
ان المؤثر في وجود افعال الرب تعالى هو تعلق قدرته بها وبيان
حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة وهذا
لا يمكن تحققه في قدرة العبد وعلى الثالث انه منقوض
بالعلة والمعلول والجواب عن الاول ان القدرة على الفعل ليست
بان توجد الفعل اول زمان وجودها بل بان يوجد في

يكون
في ثاني الحال وعن الثاني ان الفعل في زمان حدوثه
واجب لا تاثير للتعلق فيه ثم كيف يصح استناد التاثير الى
التعلق ومعنى تعلق القدرة بالمقدور هو تاثيرها فيه وعن
الثالث ان العلة قبل وجود المعلول يمتنع ان يكون مؤثرة
فيه ولذلك حال وقوعه لانضياف القبل والحال
اليها واعترض بعض المحققين على الاول بان الكافر
مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته
وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرضه وقوع الكفر
منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان لكان
تكليفا بما لا يطاق وهكذا الوجه الثالث فان الحاجة الى
القدرة وجودها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
لا اليها ماخوذة مع حدوث الفعل او عدمه وعلى الثاني
لا نسبة لقدرة الرب تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى
اذا احدث مع وجود الارادة او عدمها لا ينفع للاختيار
وجه كما قيل في العبد والجواب عن الاول ان الكافر انما يكون
قادرا حال وجود الايمان وهو غير متحقق فلا يكون
مكلفا من حيث القدرة وذلك تكليف ما لا يطاق و

الحاجة الى القدرة اذا كان لاجل اخراج الفعل من العدم
الى الوجود وجب تقدمها على الفعل وذلك هو المط
واعتراضه على الوجه الثاني دليل في المسئلة
التاسعة في تعلق القدرة بالضدين قال
وهي متعلقة بالاضداد لتحقق فينا ولانها لو تضادت
لتضاد المقدورات لكنها على احوال متضادة و
ذلك بط اقول ذهب المعتزلة والاوايل الى ان القدرة
تتعلق بالضدين فان القادر على الفعل قادر على الترك وخالف
الاشعرية فيه واحتج الشيخ ابو اسحاق على ذلك بوجهين الاول
انا نعلم قطعا انا قادرون على النقل في الجهتين وهما متضادان
الثاني لو تعلق القدرة بمقدور واحد لكانت القدرة على الحركة
يمينة متضادة للقدرة على الحركة يسرة ومن المعلوم انا قادرون
على الحركتين فيكون كل واحد من المعنيين لوجب بالجملة حالا مضادة
للحالة الاخرى فيكون الجملة على حالتين متضادتين وهو مح احتجوا
بان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ولان نسبة
القدرة الى الطرفين لو كانت على السوية لاستحال ان يصدر عنها
الاثر الا لمنضم مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا ذلك المجموع فقيل الضميمة

الضميمة لا قدرة وان لم يكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الا على
الراجح والجواب عن الاول انه المعني بتبدل الالفاظ ومفهوم
التمكن هو القدرة والتمكن من هذا مع التمكن من ذلك مشترك كان
في مطلق التمكن ولا نعني بالقدرة الا ذلك المشترك الا ان يجعل
المشترك مع الخصوصيات فح يكون لفظ القدرة واقعا بالاشتراك
على معان لا يتناهى بعدد المقدورات وهو بط بالاجماع وعن
الثاني ان احتياج القدرة الى زايد الفعل بها هو مذهبنا و
لا يدل على مطلوبكم المسئلة العاشرة في تعلق القدرة
قال ولا بد في تعلق القدرة بشيء وهو الانقص كونها قدرة وهي
متعلقة بالحدوث لانه الحاصل بها اقول ذهب من لا تحقيق له
الى ان القدرة قد لا تتعلق بشيء والمص احال ذلك لان القدرة
هي التي يصح بها الفعل فلا بد لها من متعلق والا لم يكن قادرا
احتج المخالف بان النائم قادر ولا متعلق له والباري تعالى في
الازل قادر ولا متعلق له والجواب عن الاول ان النائم متعلق
لانا اوجبنا تعلق القدرة على بعض الوجوه والمنع عند
زوال المنع قادر وكذا الباري تعالى في الازل اذا ثبت
هذا فنقول متعلق القدرة هو الحدوث لا غير لان الواقع

بحسب قصودنا ودواعينا انما هو الحدوث خاصة فهو المتعلق

المسئلة الحادية عشر في ان القدرة غير

موجبة للفعل قال وليست موجبة والا لزم اذا خلق
الله تعالى في الضرير الامي قدرة على الكتابة ان يكتب وايضا
فانها كانت علة لم يتعلق الا بالموجود فان كانت سببا وجب
ان لا يستطيع رد المقدور وكلاهما باطلان اقول ذهبت
المعتزلة الى ان القدرة غير موجبة للفعل خلافا للاشاعرة
واستدل الشيخ بوجهين الاول ان القدرة لو كانت موجبة
لكان اذا خلق الله تعالى في الضرير الامي القدرة على الكتابة وجب
ان يكتب لان العلم والقدرة متغايران فان محل العلم القلب
وليس هو محلا للقدرة واذا تغاير المحل لم يتنافيا وفيه نظر
فان القايل ان يقول يجوز ان يكون العلم شرطا في صحة وقوع
المقدور بالقدرة الثاني ان القدرة لو اوجبت الفعل
لكانت اما علة او سببا والاول باطل لان العلم لا يتعلق
الا بالموجود كالمعنى الموجب المتحرك المقارن له والقدرة
لا تقارن الفعل على ما تقدم والثاني باطل لانا عند وجود السبب
نخرج عن اختيارنا ولا نقدر على رد المقدور كالاعتماد ولا

نقدر على رد حركة الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة على النزع
ولا تخرج عن اختيارنا في فعله وتركه ويمكننا رد المقدور مع حصولها

المسئلة الثانية عشر في ان القدرة غير

باقية قال وهي غير باقية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى وهي موجودة
قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجد استغنى عنها عن مقارنتها
اقول ذهبت الاشاعرة والبغداديون من المعتزلة الى ان
القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى ره في ذلك وذهب جماعة
من المعتزلة البصريين الى انها باقية واختاره المص ابو
القاسم ره تفريعا على القول بانها معنى لانها غير باقية لان
البقاء عنده معنى فلا يقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنى
بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واحتج البصريون بالحس فان من
منع الوديعة وان تجددت ولا نحس الا ان القدرة موجودة
فيكون باقية وفيه نظر لان النوم يحس وان تجددت
القدرة والقدرة عندنا انها معنى موجودة قبل الفعل
بزمان واحد وهي متعلقة بالفعل وانما كانت موجودة
لتعلق قدرة الله تعالى بالفعل حال عدمه ثم لا يزال تتجدد
قدرة بعد اخرى عند القايلين بامتناع بقائها الى ان

تأثير الفعل المدخول في الوجود او يبقى دائما الى
ذلك الوقت عند القائلين ببقائها فاذا وجد الفعل استغنى
عنها وعن مقارنتها لانه انما يحتاج اليها في الحدوث.
وقد صرت. المقصد العاشر في التكليف
وفيه مسائل الاولى في شروط قال القول في التكليف
من جملة شرائط التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلف
به والتمكن من العلم به اقول التكليف بعث من يجب
طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام وله
شروط منها ما هو راجع الى المكلف نعم كونه عالما بصفات
الافعال لئلا يكلف بالقبيح وكونه عالما بمقدار المستحق
من الثواب والا لجاز ان ينقص فيكون ظالما وان
يكون قادرا على ايصال الثواب وان يكون حكيما لا يفعل
القبيح ولا يخل بواجب وقد مضى بيان ذلك كله فلهذا
اهمل المص ذكرها وقال من جملة شرائط التكليف تنبيها على
وجود شروط اخر وقد ذكر المص الشرائط الراجعة الى
المكلف وهو كونه عاقلا وقد مر تفسير العقل الذي هو مناط
التكليف لان تكليف من ليس بعاقل قبيح وان يكون قادرا

قادرا على ما كلف به والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح
وان يكون عالما بما يكلف به او متمكنا من العلم به والا لزم
تكليف ما لا يطاق وانما لم يقتصر على العلم لان الجاهل
بالمركب متمكن من العلم به وهو مكلف به وههنا شروط
اخر ذكرناها في كتاب المناهج داخلة تحت هذه
المسئلة الثانية في
ماهية الانسان قال والمشار اليه بالانسان بقولنا انا
هذه البنية والجملة لان الاحكام ترجع اليها والادراك
يقع بها والافعال المتدايرة تظهر في اطرافها وليست
شيئا في القلب والا لم يصح تحريك يد المريض منه اقول
لما ذكر شرائط التكليف ان ان يذكر ماهية المكلف ماهي
وقد اختلف الناس في ذلك فالذي اختاره المص ره انه
هذه البنية المخصوصة والجملة المشار اليها وهو الذي
يعبر عنه بقوله انا فعلت وهو اختيار السيد المرتضى
ره واكثر المعتزلة وذهب الشيخ ابو سهل ابن نوبخت
من اصحابنا والمفيد محمد بن النعمان ره الى انه شيء مجرد
غير جسم ولا جسماني متعلق بهذه البنية تعلق العاشق

بمعنى قيام التعلق الحال بالمحل وهو مذهب محققي الاوائل
واختاره معمر من المعتزلة وذهب ابن الراوندي الى انه
جزء لا يتجزى في القلب وقال جماعة من المتكلمين ان
المكلف هي الاجزاء الاصلية في هذا البدن لا يتطرق
اليها الزيادة والنقصان باقية من اول العمر الى اخره
احتج الشيخ ابو اسحاق ره بان الاحكام كاللذة والالم
والادراك يرجع الى هذه الجملة ولهذا اذا مسنا حرارة
ادركناها بمحل اللمس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر في
الاطراف وهذه الآثار هي آثار الماهية فدل على
ان ماهية الانسان هي هذه الجملة ثم ان الشيخ ره ابطل
قول ابن الراوندي بان ما عدا ذلك الجزء يكون ميتا
اذ ماهية الانسان هي الادراك وذلك اشارة الى
الجزء الذي لا يتجزى فيكون ما عداه ميتا فلا يصح من المرتضى
تحريكه وفي بعض النسخ والاصح تحريك يد المريض منه
ووجهه ان الانسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزى
في القلب لكان فعله في اطرافه بمجرد الاختراع فكان المرتضى
المولف الذي انتهت حاله الى تعذر تحريك اليد قادرا

اليد قادرا على ان يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء
الذي لا يتجزى والتالي باطل فكذا المقدم واظن ان النسخة
اصح واحتج الاوائل بان العلم بما لا ينقسم غير منقسم فمحله
غير منقسم وكل جسم او جسماني فهو منقسم فالمحل ليس احدهما وعارضوه
بالنقطة والوحدة والاعتذار بانهما غير سلبيين يأتي في العلم
فانا لم اقف لهم على دليل بان العلم من الاعراض السارية

المسئلة الثالثة في بيان حسن التكليف

قال وافعال الصانع لا بد فيها من الاغراض والا كانت عبثا
والغرض في التكليف التعريض لمنفع عظيم لا يوصل اليه الا
به اذ يقبح الابتداء بالثواب في تكليف المعلوم كفره حسن
لاجل التعريض وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى و
لتحسن منا ان ندعو الى طعامنا من نعلم امتناعه ولكن الذي
من يعلم اباه اقول في هذه المسئلة ثلثة مباحث الاول
في ان افعاله تعالى معللة بالاغراض ولما كان هذا البحث متقدما
في بيان حسن التكليف قدمه المص وهذا حكم متفق عليه
بين المعتزلة خلافا للمجبرة فانهم نفوا الغرض في افعاله تعالى
وجعلوها موجودة على سبيل العبث والاتفاق والمعتزلة

قالوا كل فعل لا يكون له غرض وغاية فهو عبث وسفه والله تعالى
منزه عن ذلك واحتج الاشاعرة بان كل فعل لغرض فانه
يدل على نقص فاعله واستكماله بذلك الغرض وهو ضعيف
جدا لان الكمال والنقصان خطابيات لا يجوز الاستدلال بها في المقامات
العلمية وعلى التقدير فالغرض عندنا هو علمه تعالى باشتمال الفعل على
المصلحة العايدة الى عبيده لا اليه تعالى البحث الثاني
في اثبات الغرض في التكليف لانه فعل من افعال الله تعالى فالغرض لازم
فيه على ما تقدم فنقول ذلك الغرض لا يجوز ان يكون الاضرار
لانه تعالى غني فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز
عوده اليه تعالى لانه كامل مطلق فبقي ان يكون عايدا الى العبيد
ولا يجوز عوده في الدنيا لان الحاصل ليس الا الالم فبقي ان يكون
في الاخرة ولا يجوز ان يكون ذلك النفع مما يصح الابتداء به
والا لكان توسط التكليف عبثا فهو نفع لا يصح الابتداء به
وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والاجلال الذي
لا يصح فعله ابتداء من دون الاستحقاق وذلك يقتضي حسن التكليف
البحث الثالث في حسن تكليف الكافر هذا مذهب الامامية
كافة وباقي المعتزلة خلافا للجبرية والدليل عليه ان التعريض

التعريض للنفع العظيم موجود في حقه تعالى لان الله تعالى كما
عرض المؤمن للنفع فكذا عرض الكافر له بالتكليف فيكون حسنا
وعلمه بعدم ايمانه لا يؤثر في نهاية او لا كفره فانه يحسن منا ان
ندعو الى الطعام من يعلم امتناعه منه وندعو الى الايمان من
يعلم انه لا يفعله احتجوا بانه تعالى علم انه لا يؤمن فيكون تكليفه
قبيحا والجواب قلنا ان العلم غير مؤثر المسئلة الرابعة
في استحالة تكليف ما لا يطاق قال وقد قررنا انه لا يفعل
القبيح فلا يجوز منه ان يكلف عباده ما لا يطيقونه كما لا يجوز
مخاطبة الجماد والعلم لا يؤثر في المعلوم بل يتعلق به على ما هو
عليه فكل فرض يفرض يقتضي فرضا في الازل لو اقع اذ لو لم
يكن كذلك لكل لا يجوز الا تكليف ما لا يطاق ولم يقل به احد
من العقلاء اقول اتفق الامامية والمعتزلة كافة على
استحالة ان يكلف الله تعالى بما لا يطاق وخالف فيه المجبرة فانهم
جوزوه لنا ان تكليف ما لا يطاق قبيح فانه يقبح منا ان
نكلف الاعمى نقط المصاحف والمقعد الطيران الى الهواء
والعلم بذلك ضروري والله تعالى قد بينا انه حكيم لا يفعل القبيح
فلا يجوز منه ان يكلف بما لا يطاق كما لا يجوز مخاطبة الجماد

احتجوا بانه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فلو لطف لزم انقلاب علمه تعالى
جهلا وذلك محال اذ المستلزم للمحال محال اجاب الشيخ عنه بان العلم
تابع فلا يؤثر في المتبوع والا لزم ان يكون الله تعالى قادرا
وايضا ما ذكرتموه مغالطة لان الله تعالى علم في الازل ان
الكافر يكفر وان ايمانه ممكن فلو لطف لم ينقلب العلم جهلا بل
دل ايمانه على ان الله تعالى قد كان علم في الازل انه يؤمن واذا
فرض فرضية اقتضى في الازل فرضا مطابقا له اذ لو لا ذلك
لزم ان يكون الله تعالى لا يكلف احدا الا بما لا يطاق لان كل واقع
او معدوم معلوم والعلم يخرج عن المقدورية وذلك لم يقل
به احد المقصد الحادي عشر في الالطاف وفيه مسائل
الاولى في حده قال اللطف ما يفعل الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه
يعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يطع اقول فسر اللطف وقد
حده قوم بانه هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم
يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ به الهيئة الى الالجاء فالالة ليست
لطفا لان لها حظا في التمكين والالجاء ينافي التكليف بخلاف
اللطف وهذا اولى من حد الشيخ لان قوله يعلم عنده وقوع
الطاعة يقتضي ان لا يكون للكافر لطف وهذا باطل وقد تقدم

قسم المعتزلة اللطف الى قسمين احدهما ما يختار عنده المكلف الطاعة
ويسمى توفيقا او يختار عنده ترك القبيح ويسمى عصمة والثاني ما يقرب من
الطاعة ويقوي داعيه اليها والمفسدة ما يقابل اللطف و
هذا على ضربين اما مقربة واما ما يختار عندها الفعل المسألة
الثانية في وجوبه قال فهو واجب الفعل لان قاعدة
التكليف يقتضي ايجابه كالتمكين ولان ترك اللطف في ترك الطاعة
واللطف في المفسدة مفسدة اقول اتفقت الامامية و
المعتزلة على وجوب اللطف وخالفت فيه المجبرة لنا وجوه الاول ان
قاعدة التكليف يقتضي ايجابه كالتمكين والتكليف ثابت
فاللطف واجب بيانه ان من ادعى غيره الى طعام واراد تناوله
وعلم انه لا يقدم عليه الا بفعل يفعله الداعي من سياسة او ادب
فانه متى لم يفعل ذلك كان ناقضا للغرض مبطلا للمراد وجاريا مجرى
منعه من التناول بكلي التكليف اذا علم الله تعالى ان مع فعل اللطف
يكون العبد ادعى الى الطاعة ومع تركه يكون اقرب من الامتناع
فانه متى لم يفعله كان ناقضا للغرض وهو محال الثاني ان ترك اللطف
مفسدة فيكون فعله واجبا اما انه مفسدة فلان ترك اللطف
لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة الثالث

القدرة على اللطف ثابتة والداعي موجود لان الداعي الى الفعل
يكون داعيا الى ما لا يتم الفعل الا به ومتى اجتمعت القدرة والداعي
وجب الفعل احتجوا بان التكليف تفضل ولا يجب على المتفضل
بلوغ النهاية فيه الثاني انه لو كان واجبا لفعل بالكفار والناكث
فلا امنوا فالمقدم مثله والجواب عن الاول انه لا فرق بين التفضل
والواجب فان من تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا بالاستبشار
فانه متى لم يفعله عده العقلاء سفيها وعن الثاني ان اللطف لا يجب
عنده الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة المسئلة
الثالثة في انه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح قال
ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه لدوران الامر بين امرين ممتنعين
اقول اذا قدرنا ان الله تعالى علم ان لطف المكلف في فعل قبيح
هل يجوز ان يكلفه ام لا اختار الشيخ انه لا يجوز لان الامر داير بين
امرين ممتنعين على تقدير التكليف فيكون التكليف ممتنعا بيانه
ان الله تعالى اما ان يكلفه ولا يفعل اللطف فيكون قد حرمه لطفا مقدورا
عليه والتكليف مع منع اللطف قبيح او يكلفه ويفعل اللطف فيكون
قد فعل فعلا قبيحا وهو ممتنع عليه تعالى فاستحال ان يكلفه المسئلة
الرابعة في انه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف قال

ولو لم يفعل القديم لطفا واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف
لانه لمنعه يفسد وكان الفساد منسوبا اليه لا الى العبد اقول اذا لم
يفعل الله تعالى اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما
كلف به لانا قد بينا ان اللطف يجري مجرى التمكين فكما لا يحسن عقابه
مع ترك التمكين فكذا ما قام مقامه ولان المنع من اللطف حمل للمكلف
على المفسدة فيكون وقوعها منسوبا اليه لا الى العبد وكل ذلك محال
المسئلة الخامسة في الاصلح في الدنيا قال والاصلح
واجب في الدنيا اذ لا مانع منه وترك البخل والا لزم تعدد وقوعه نقص
حقيقة القادر لا لان الله منه تعالى بواجب لانه انما يحرم منا ذلك لعلم
بوجود مفسدة فيه وهكذا نقول في مرض الطفل والبهيمة واهل
الجنة منزهون عما ينفرون زيادة الشهوات فيفتقرون الى
زيادة البنية وكان مفسدة من هذا الوجه والنكر المتعلق به
مبنيان لوجوده في الثواب والاعواض وفعل الاسباب مقابل
بمثله وايضا فلنكره على الالطاف الدينية مشهور وقول
ابراهيم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام معلوم وكيف يحسن
من العاقل ان يمنع الانسان الصادر عن بحر يملكه او يمنعه من
السكون والاستظلال بظل داره ولفظ ما تناثر من

جنة او الانتفاع بما يلعب من ماله رغبة عنه والصانع مالك
خزاين الدنيا فهو بان لا يمنعنا اقول اختلف المتكلمون
في الاصلح في الدنيا هل هو واجب على الله تعالى ام لا وذلك كما
اذا علم الله تعالى انه ان اعطى زيدا الف درهم انتفع به وليس فيه
مضرة لولا الصدر ولا مفسدة ولا وجه قبح فذهب شيخنا ابو اسحاق
رح الى وجوبه وهو مذهب البغداديين وابي القاسم البلخي وقال
باقي اصحابنا والبصريون من المعتزلة والاشاعرة انه لا يجب
واحتج الشيخ بوجهين الاول انه لا مانع من فعله فيجب اذ الداعي وهو
علمه باشتمال الفعل على المصلحة موجود والصارف وهو وجوه القبح
منتف فوجب الفعل لان العقلاء يعدون من لم يفعل ذلك بخيلا
والله تعالى اكرم الاكرمين فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقة
القادر هو الذي اذا وجدت القدرة وتحقق الداعي انتفى الصارف
وجب الفعل وقد بينا ان الله تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل
معلوم والصوارف منتفية فلو لم يتحقق الفعل لانتقض
معنى القادر لا يقال لو كان الاصلح واجبا لكان الله تعالى مخلا بالواجب
لانه قادر على ما لا يتناهى من المنافع فكل نعمة افاضها الله تعالى
علينا هو القادر على الازيد منها اجاب الشيخ عنه بانه تعالى

تعالى انما يخل بذلك لاشتماله على مفسدة لا نعلمها نحن و
ذلك يخرج عن باب الاصلح لا يقال علمه بوجود مفسدة في زيادة
المنافع يتاتى في المكلفين فلو فرضنا طفلا خلقه الله تعالى
في موضع لا يطلع عليه مكلف او بهيمة لا يطلع عليها احد
فانه يجب عليه افاضة الجود عليها ولا مفسدة فيه لاحد من
المكلفين اجاب عنه بان خلق مثل هذا الحيوان
لا يقع والا لزم ما ذكرتم اما ما نشاهد من الحيوانات و
الاطفال فانما لم يجب افاضة الخير عليها لاشتماله على المفسدة
لغيرها من المكلفين لا يقال هذا يستقيم في الدنيا اما الاخرة
فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه تعالى ان يزيد شهواتهم
ولذاتهم وذلك يودي الى ما لا يتناهى اجاب الشيخ عنه
بان زيادة الشهوة انما تكون مع زيادة البنية فكان
يجب ان يزيد جثتهم الى ان يصير احدهم كالجبل العظيم
وذلك منفر غاية التنفر واهل الجنة مما يوجب التنفير
لا يقال لو كان الاصلح واجبا لما استحق الله تعالى الشكر عليه
لانه يصير كقضاء الدين اجاب الشيخ عنه بان الثواب
واجب عندكم ومع ذلك انا نشكره عليه لا يقال انما

اجاب
نشكره على فعل سبب الثواب وهو الخلق والتكليف
الشيخ عنه بانه مقابل بمثله فانه انما نشكره لانه خلقنا
وكلفنا وايضا فانا نشكره تعالى على الالطاف الدينية
مع انها واجبة وبيان الشكر على الالطاف الدينية
انه مشترك بين الناس ولان ابراهيم عم سأل الرب تعالى
ان يجنبه وبنيه عبادة الاصنام فقد سأل الرب تعالى ان
يلطف له فيجنبه الكفر الذي قال الشيخ ره يجب من عدم
القول بالاصلح فقال كيف يحسن من العاقل ان يمنع
الا ان العطشان من يجد ما يملك الا اقل يشرب منه او
يمنع من السكون والاستظلال بظل داره او ان يلفظ
بما تساقط من جبنه او الاحتجاج بما يلفظه مما يأكل رغبته عنه
ولا ريب ان ملك الرب تعالى كالبحر وما يتناوله الان في
ما اقتضيه على اقل من نسبة الحبة الى الحب المتناهي
والشيخ كثر الامثلة لشططها في البيان مسائل
اربع في التوحيد المسألة الاولى
في كونه تعالى عالما في الازل قال نكت من التوحيد
اذ قلنا بالاختيار ان الصانع عالم فيما لم يزل لانه لو تجدد

له ذلك لقامت به الحوادث واستحال ان يجدد
العلم الا وهو عالم اقول ذهب هشام بن الحكم
على ما نقل عنه الى ان الرب تعالى يعلم الاشياء
المتجددة بعلم متجدد لا ازلي وباقي الامامية على خلاف
هذا وانه تعالى عالم فيما لم يزل واستدل الشيخ بوجهين
الاول انه لو تجددت هذه الصفة لكان الرب تعالى محلا للحوادث
وقد سلف بطلانه الثاني انه لو تجددت له هذه الصفة
لكان عالما قبل حدوثها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان العلم احكام الاشياء الا انه ايجادها ليطابق
المعلوم فلو كان محدثا لكان فاعلا عالما فيها الا لكان غير
الرب تعالى لزم ان يكون الرب تعالى منفعلا عن غيره وهو محال وان كان
هو الرب تعالى كان عالما قبل تجدد العلم واما بطلان التالي
فلاستحالة الجمع بين النقيضين المسألة الثانية
في كونه تعالى قادرا في الازل قال وقادر فيما لم يزل لانه
لو تجدد له ذلك لكان مفيد ذلك اما هو ويلزم منه
سبق القادرية او غيره ولا بد من ان يكون خلقه ويجب
خلوه فهو غير قادر اقول يدل على قدم كونه تعالى قادرا

وجهان الاول انه لولا ذلك لكان محلا للحوادث وهذا الدليل
لظهوره لم يذكره المصنف استغناء بما ذكره في باب العلم
الثاني انها لو تجددت قادريته فالمؤثر في ايجادها اما ذاته
او غيره فان كان ذاته فاما بالايجاب او بالاختيار فان كان
بالايجاب لزم وجودها اولا وان كان بالاختيار لزم سبق
القادرية على القادرية هذا خلف وان كان غيره كان مخلوقا
تعالى ولنا خلقه بالقدرة فيلزم سبق القادرية على نفسها
او ان يكون خالقا من غير قدرة وهو محال المسئلة الثالثة
في كونه حيا ازليا قال وحي فيما لم يزل لتداخل المعاني
اقول اذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما في الازل ثبت كونه
حيا الان المعني بالحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وثبوتهما
يقتضي نفي الاستحالة بالضرورة المسئلة الرابعة في
الجواب عن كلام هشام قال وعالم بان العالم معدوم حال
عدمه لم يتغير لانه علم به في حال مخصوصة وعلمه بغيره في
حالة اخرى وقد ذهب قوم من شيوخنا الى حدوث
العلم وذلك فرعا من تكليف المعلوم كفره وقد دللنا على
حسنه اقول الشيخ هشام بن الحكم على ان علمه تعالى متجدد بانه

بانه اذا علم بعدم العالم وقت عدمه فاذا وجد فان بقي علمه بعدمه كان جهلا
تعالى عن ذلك وان زال وتجدد له علم بوجوده فهو المط اجاب الشيخ بان
علمه بعدم العالم انما كان مقرونا بوقت عدمه وعلمه بوجوده مقرونا
بوقته والعلم لم يتغير الا ان عدم العلم وقت عدمه لم يتغير وكذا الوجود
فهو في حالة الوجود عالم بان العالم معدوم في الوقت الفلاني
قبل الوجود وبعده وكذا البحث في الوجود فلا تغير ونقل
الشيخ عن هشام انما صار الى هذا المذهب لانه يؤدي الى قبح
تكليف الكافر لان من علم الله تعالى كفره كيف يحسن منه ان يكلفه
والتكليف واقع بالاجماع والعلم بالكفر قبل ثبوته منتف و
اجاب الشيخ ابو اسحق بان التكليف حسن فان علم الكفر وقد تقدم

المقصد الثاني عشر في اعتراضات الخصوم

في التوحيد والعدل والجواب عنها وفيه مسائل المسئلة
الاولى في الاعتراض على القدرة والجواب عنه قال
القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في التوحيد على طريق
الاشارة الجملة احالتهم في العذر عن ابطال الموجب عدم
الصدور على مانع يلزم منه ان لا يوجد العالم لاستحالة عدم القديم
واحالتهم العالم على فاعل صادر عن الموجب يبطل الوجوب صدور

امنا لا بل نجزم كلما عنه فلا بد من مخصص غيره والكلام فيه كما في الاول
والقدح في القادر الازلي باستحالة قدم العالم فاسد لان المشدود
قادر على المشي ولكن المانع منعه اقول اعلم انا استدللنا
على كونه تعالى قادرا بانه لو كان موجبا لزم قدم العالم وهو محال لانا
بينا حدوثه فاورد الشيخ عليه مع الاعتراضات السالفة
ثلثة اسولة الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا ولا يلزم
من قدمه قدم العالم لان الاثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر
فيه انتفاء المانع فلا يلزم من تحقق المؤثر تحققه ما لم ينتف المانع
فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع يمنع المؤثر من التاثير في الازل
ثم فيما لا يزال يعدم ذلك المانع فيفعل المؤثر اثره وان كان
موجبا وحاصل السؤال انه اعتراض على ابطال الموجب
بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الازلية مع الايجاب والجواب
ان المانع في كونه قديما يستحيل عدمه ابدا ويلزم من استحالة
عدمه استحالة وجود العالم واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
السؤال الثاني لم لا يجوز ان يؤثر في العالم ممكن
قادر لكنه مستند الى علة واجبة لذاتها وهذا السؤال هو
طلب الدليل على نفي الواسطة واجاب المصنف بان العلة الواجبة

الواجبة قد يقتضي اثرين واكثر فان العلة الواحدة لا ينحصر
اثرها في معلول واحد واذا جاز ان يصدر عنها اكثر من
معلول واحد فتخصيص المؤثر الواحد بالصدور ذات
واحدة دون ما زاد يفتقر الى مخصص اخر ويتسلسل وفيه اي الجواب
فيه نظر والاقرب في نفي الواسطة ما تقدم السؤال الثالث
لو كان الرب تعالى قادرا في الازل لامكنه ايجاد العالم فيه اذ
هو شان القادر لكن العالم يستحيل ان يكون ازليا فلا يكون
مقدورا واجاب الشيخ بان القدرة لا يستلزم التاثير ولا
امكان التاثير الا بحسب الماهية لا بالنظر الى حصول الاستعداد
التام بانتفاء الموانع وحصول الشرائط فان المشدود
الرجلين قادر على المشي وان لم يمكنه لحصول المانع
كذلك الازل المانع من التاثير غير مانع من ثبوت القدرة
المسألة الثانية في تحقيق معنى كونه
تعالى سميعا بصيرا قال وليس سميعا بصيرا بسمع وبصر لان
الابصار اتصال الشعاع بسطح المرئي فلا يعقل الا
بالاجسام وتفسيره بانه حي لا آفة به فاسد لانه فيما
لا يتحقق فيه فلا يحال به على ان هذا بل هو العلم فقط اقول

قد مضى الخلاف في معنى كونه سميعا بصيرا واعلم ان الاوايل انكروا
ذلك لان السمع والبصر انما يكون بالآلات الجسمانية وهي
مستحيلة في حقه تعالى فلاجل ذلك نفوا عنه هاتين الصفتين
والمتكلمون افترقوا في الجواب عن ذلك فقال قوم ان السمع
والبصر وان كانا في حقنا بالالات لكن في حقه تعالى ليس
كذلك كما انا لا نوجد الا في الامكنة والاحياز فلا يلزم مثل ذلك
في حقه تعالى وقال اخرون ان معنى كونه تعالى سميعا بصيرا
علمه بالمسموعات والمبصرات اذا وجدت وهو الذي
اختاره المصنف ره والبطل الاول بان الابصار هو اتصال
الشعاع بسطح المرئي وذلك لا يعقل الا في الاجسام فلا يجوز ان يكون
المرجع الا الى العلم والبطل الثاني بان كون الواحد منا حيا
لا افة به ليس بمقتضي الادراك اذ عدم الافة امر عدمي فلا يكون
علة للوجودي فليس المقتضي للادراك فينا الا الحواس وهي
منتفية عنه تعالى فلا يجوز الحاقه تعالى بنا في ذلك مع ان دليلهم
على كونه سميعا بصيرا هو القياس على ان هو من ادركه كونه حيا
لا افة به المسألة الثالثة عشر في تحقيق كونه تعالى
مريدا قال واحالة الارادة على القصد بط لانه لا دليل عليه و

الشرط
عليه وخلقها الا في محل معارض بخلقها في جماد ومنع العدم
يعكس عليهم بالابطال لانهم نفوا الشرط وعليه جماز لا دعلية اقول
قد ثبت فيما مضى مذهب الشيخ ابي اسحاق المصنف ره في الارادة
وانها عبارة عن الداعي واثبت جماعة صفة زايدة عليه كصفة
المريد منا لكن اختلفوا فذهب قوم الى انها موجودة
لا في محل اختاره السيد المرتضى ره واكثر اصحابنا وقال
الكلامية انها صفة ذاتية واستدلوا على ثبوتها بالقياس
على القصد الحاصل لنا فانه لما كانت افعالنا يجوز وقوعها
وقت وقوعها وقبله وبعده افتقرت الى مخصص هو
القصد والارادة فكذا افعاله تعالى والبطل الشيخ ره ذلك بان
الافعال عندكم لا يقع منا لانكم مجبرة فكيف يصح القياس على
المرتبت اصلا فانه لا دليل على جواز التقديم والتاخير فيها
اما السيد المرتضى ره فقد استدل على مذهبه بان الارادة لو كانت
قديمة لزم قدم المراد لتحقق المقتضي وهو القدرة والداعي و
ان كانت محدثة فان كانت في ذاته لزم كونه تعالى محلا
للحوادث وان كانت في غيره فان كان حيا رجع حكمها اليه و
ان كان جمادا لزم وجود المشروط بدون الشرط اعني الحياة فوجب

ان يكون لا في محل وابطل الشيخ ابو اسحاق ره ذلك بان خلقها لا في
محل معارض بخلقها في جماد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالابطال فان
ثبوت الارادة لا في محل قول بثبوت المشروط ونفي الشرط وغيره
اعني المحل المسئلة الرابعة في ابطال قدم الكلام
قال وليس بقديم الكلام ولقم الخصم ذلك الا انه يحل فيه او في
غيره وابطال الثاني بوجوب الاشتقاق لهم ولكم من الاشياء
القايمة بالمحل والاشتقاق كرايحة الكافور وغيرها وايضا فالوجوب
بط عندهم لانه متلقى من السمع اقول قد بينا فيما مضى مذهب
الاشاعرة في الكلام وانهم اثبتوا معنى قايما بالنفس هو الكلام
وزعموا انه قديم وقد مضى ابطال ذلك واحتجت الاشاعرة عليه
بان كلامه تعالى اما ان يكون قايما بذاته تعالى فيكون قديما لاستحالة
قيام الحوادث به وان كان قايما بغيره وجب ان يشتق لذلك
الغير منه اسم ويكون المتكلم هو ذلك الغير لا الله تعالى واعترض الشيخ
عليهم بالمنع من الاشتقاق فان كثيرا من الصفات القايمة
بالمحل لا يشتق لمحالها منه اسم كانواع الروايح وايضا فايجاب
الاشتقاق عندكم بط لان اللغات عندكم توقيفية ولم يرد
الى المكلفين التوقيف في ذلك والرب تعالى لا يجب عليه شي عندكم

عندكم فيبطل كلامهم بالكلية المسئلة الخامسة
في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية قال والوجود في الرؤية
بط لوجوب رؤية الروائح وغيرها ورؤية المطعم والرايحة
وايضا فالوجود مختلف لانه عين الذات والذوات منا
متساوية وهو مخالف لها اقول قد بينا فيما سلف مذهب
الاشاعرة في كونه تعالى مرئيا ودليلهم على ذلك ان الجوهر والعرض
يشتركان في صحة الرؤية فلا بد من علة مشتركة هي الوجود
وهو ثابت في حقه تعالى وابطل الشيخ ذلك بالنقض بالرؤية
نفسها فانها موجودة ولا يصح رؤيتها وكذا الطعوم و
الروايح وغيرهما من المعاني المعقولات الثابتة في الاعيان
التي لا يصح الاشارة الحسية اليها وايضا الوجود مختلف
لانه نفس الذات على ما مر فلا يلزم من كون وجودنا المتساوي
لتساوي ذواتنا علة لشي كون وجوده المخالف علة لذلك
الشي المسئلة السادسة في جواب شبه
المجبرة في التحسين والتقبيح قال القول في تتبع اعتراضاتهم
في مسائل العدل الزاهد في مسئلة تحسين العقل وتقبيحه
الكذب لتخليص النبي بط لانه قبيح لكن الحسن التعريض

ووقوع فعل الرعية بحسب ارادة الملك وكذا العبد مع السيد
لا يطابق ما ذكرناه للوجوب المفصل والزام الخصم ايجاد
الجواهر لعلة الوجود المطردة بط لان تعلق القدرة لا
يعلل ولو علل فمن اين ان العلة فيه هي الوجود دون غيره
والتعليق بالمشبه ليس تعليقا حقيقيا بل هو اتفاق حكم
الريب والزام الخصم لنا في التولد دفعا وحذيا حصلا معا
فكان مقدورا لشيء قادرين بط لانها بمنزلة شخص واحد
يستحيل وقوع الانتقال بها وان ظننتاه كان ناهض والقدرة
على ايجاد الداعي في اللطف بط لعدم وقوع الثواب المط
منه التكليف اقول هذه شبه اوردها الشيخ ابو اسحاق
رح عن الاشاعرة على التحسين والتقبيح وخلق الافعال واللطف
الشبهة الاولى على التحسين والتقبيح قالوا لو كان
الكذب مثلا قبيحا لذاته لما اختلف بالنسبة الى الاوقات و
الغروض والتالي بط فالمقدم مثله والشرطية ظ وبيان بطلان
التالي ان الكذب قد يستحسن اذا تضمن تخليص النبي او الولي
من يد الظالم والجواب لا نم ان الكذب هناك حسن بل الحسن
هو التعريض اي الاتيان بضميمة مضمرة تصرف اللفظ

اللفظ عن ظاهره عند اللافظ لا السامع قال بعض المحققين ترك انجاء
النبي قبيح والكذب قبيح والثاني اضعف فاذا تعارض قبيحان
وجب عندهم ارتكاب الاضعف مع الشعور بقبحه وقبح الاقوى
فلهذا اوجبوا الكذب وان كان قبيحا وفيه نظر فان الموجب
انما هو السمع والسمع انما يوجب اذا خلا الفعل من جميع
جهات المفسدة الشبهة الثانية قالوا انا نسند
الافعال الينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا
وهذا ينتقض بالرعية فانهم يفعلون بحسب قصد الملك و
كذا العبد مع السيد والجواب ما ذكرتموه لا يطابق ما قلنا
نحن لانا اوجبنا الفعل عند القصد والداعي بخلاف الرعية
والعبد فانهما لا يجبان عند قصد الملك والسيد ودواعيهما
الشبهة الثالثة قالوا لو اوجدنا الحركة مثلا
لاوجدنا الجوهر لان علة الاسناد الينا هناك انما هي الوجود
وهو حاصل في الفرع اجاب خ رح بان تعلق القدرة بالحركة
لا يعلل فيبطل الالحاق سلمنا فلم قلتم ان العلة هي الوجود دون
غيره الشبهة الرابعة قالوا لو كان الله تعالى يريد
الطاعات لكان اذا حلف المكلف ان يطيع الله ان

ثابر الرجحان اذا لم يفعل والتالي باطل بالاجماع فلو كان الرب تعالى
مريدا لكان حانثا لحصول الشرط والجواب انه ليس تعليقا حقيقة
بل هو ايقاف اليمين ومنع عن انعقادها الشبهة [illegible]
لو كانت الافعال المتولدة مستندة الينا لزم اجتماع مؤثرين
على اثر واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الجزء
الواحد اذا جذبه انسان حال ما دفعه غيره فاما ان تستند الحركة
اليهما وهو قول بالاجماع او الى واحد منهما دون الاخر وهو ترجيح
من غير مرجح والجواب لان الحركة قابلة للشدة والضعف فالحركة
الحاصلة بهما لها نوع من الشدة لا يمكن حصولها باحدهما ومجموعهما
هو العلة ولا استبعاد في تركيب العلة ويكون النقصان هنا
بمنزلة المتخلل والضد اذا اثر حركة معينة ويستحيل وقوع الانتقال
بهما معا على معنى ان يكون لكل واحد علة تامة في الانتقال الحاصل بهما
وان ضمنا استناده اليهما كما لنا هذه ان رده الى جواب
ثاني عشر هذه الشبهة وتقريره انه يمتنع وقوع الانتقال بهما لان
الحركة شيء واحد فلا تقع بهما وما نحن فيه من هذا المثال وكل واحد منهما له
حركة غير حركة صاحبه لو اقل الانتقال غير الحيز الذي نقله الاخر
اليه ولا يجتمعان على اثر الشبهة الثانية عشر لمنكري

لمنكري اللطف قالوا ان الرب تعالى انما قصد باللطف ايجاد
الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والرب تعالى قادر على ايجاد
تلك الداعية من غير توسط فيكون فعله عبثا والجواب لو
خلق الرب تعالى تلك الداعية لكان مجبرا فلا يستحق المكلف
لحصوله فيه وهو ينافي التكليف لنا اذا فعل فعلا اختار
المكلف عنده الطاعة فانه يسقط هذا المحذور المفصل
الثالث عشر في الوعد والوعيد وفيه مسائل المسئلة
الاولى في ان وجوب الثواب والعقاب سمعي قال
القول في مسائل الوعد والوعيد ليس في العقل ما يدل
على ثواب ولا عقاب لكثرة النعم التي لا يستحق العبد معها
جزاء على طاعة وان استحق فلا دليل على الدوام عقلا
والعقاب اذ لا يقتضي العقل تعذيب المسيء في النار
ابدا اقول اختلف المتكلمون في ذلك فذهب جمهور
المعتزلة الى ان استحقاق الثواب والعقاب عقلي وذهب
اخرون الى انه سمعي وهو اختيار الشيخ ابي اسحاق ره و
اختلفوا ايضا في دوامهما فقال قوم انه عقلي واخرون قالوا
انه سمعي احتج خ على انه لا يجب الثواب عقلا بان نعم الله تعالى

فلا يستحق العبد بازاء الطاعة ثوابا ابدا عليها كما ان المولى
اذا احسن الى عبده بنعم كثيرة ثم امره السيد ففعل العبد
ثم طلب على فعله جزاء قبح عند العقلاء فكذا صورة النزاع احتج
الموجبون للثواب عقلا بان الله تعالى كلف المشاق فلا بد
من منفعة في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا انزل المنفعة
وجب عليه العوض والا لزم الظلم فكذا اذا الزم المنفعة والجواب
قد بينا ان العبد لا يستحق على سيده شيئا في مقابلة فعل لما
امره به ويصح من السيد ايلامه لاجل ما انعم عليه او لا لعلة الابد من
عوض واذا وقع الفرق في الناس بين الزام المشاقة و
انزال الالم امتنع للالحاق احتج على عدم الدوام مع تسليم الاستحقاق
لعدم الدليل الدال عليه وهذا تم بعد ابطال ادلة الخصوم
وقد احتجوا بوجهين الاول ان التفضل احسن اذا امتن فلو
لم يستحق الثواب دائما لكان التفضل الدائم اثر عند العقلاء
من الثواب المنقطع فكان يصح التكليف تعريضا الى الثاني
انه لو كان منقطعا لكان المثاب متألما بانقطاعه وهو
ينافي القول بخلوصه عن الالم والجواب عن الاول انه مبني
على ان التكليف انما يحسن للتعريض للثواب الدائم

الدائم وهو نفس النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق
والتفضل ثابت وقد يختار العاقل الاستحقاق
المنقطع على التفضل الدائم ولان الثواب يقارنه التعظيم
والتبجيل وزيادة المنافع وعن الثاني
ان التألم يحصل مع الشعور بالانقطاع والشعور
واحتج الشيخ على ان العقاب لا يجب دائما عقلا فان المنعم
في ان هذا لا يجب عقابه ابدا في العقل والانتقام منه دائما
لا يقتضي قبح ايلام العقاب وانتم تقولون به سمعا لانا
نقول العقل لا يقضي بقبحه بل يحكم بحسنه فانه لو ورد السمع
بثبوته وعلم ان الله تعالى لا يفعل القبيح ثبت حسنه كما
في غيره من السمعيات المسئلة الثانية
في ابطال الاحباط قال والاحباط باطل لان العقل لا
يقتضي محو الاحسان الكثير بالاساءة القليلة ولا منافاة
بين الثواب والعقاب ولان اسقاط الاقدم بالاحدث
ليس اولى من عكسه وللزوم الدور لكنه ولان الطارئ ان احبط
ونؤدي الى مخالفة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وان
لم يبق استحال زوال شيء منها اذ لا مقتضى الا بالالزام وجودهما

حال عدمهما لوجوب وجود العلة مع المعلول اقول اختلف الناس
في ذلك فالذي ذهب اليه اكثر الامامية وجماعة من المعتزلة ابطال
الاحباط وقال اكثر المعتزلة بالاحباط ثم اختلفوا فقال ابو علي
ان المتاخر يحبط المتقدم وينفيه وقال ابو هاشم انه يحبط ويحبط
وهو الموازنة احتج المصنف على ابطال الاحباط بوجوه الاول
انه يقبح في ان هذا احباطا احسان المحسن دائما بفعل يسير من
المعصية والعلم بذلك ضروري الثاني ان القول بالاحباط
مبني على المنافاة بين الثواب والعقاب ولا منافاة
بينهما فيبطل القول بالاحباط وبيان عدم المنافاة انهما
اما ان يكون في ثبوتهما او في استحقاقهما او في انتفائهما والكل
بط اما عدم المنافاة في ثبوتهما فلانه يمكننا ان نفعل طاعة
ببعض الجوارح ومعصية بالبعض الاخر دفعة واحدة
واما عدم المنافاة في استحقاقهما فظ اذ لا استبعاد في
ثبوت حق لشخص واخر عليه حالة واحدة واما عدم المنافاة
في انتفائهما فلامكان الجمع بينهما بان يفعل احدهما قبل
الاخر الثالث ان المعصية الطارية ليست اولى في اقتضاء عدم
الثواب السابق من العكس فاما ان لا ينتفيا وهو المط او ينتفيا

معا وهو بط لما ياتي الرابع انه يلزم منه الدور لان طريان
الطاري مشروط بزوال السابق لاستحالة اجتماع الضدين
فلو كان زوال السابق معللا بطريان الطاري لزم الدور
ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور ان بطلان كل واحد منهما
لصاحبه يقتضي وجود كل واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقف
على وجود صاحبه وذلك محال اذا استحال توقف
وجود كل واحد من الشيئين على صاحبه للدور وكذا في جانب
العدم الخامس ان الطاري اما ان يزيل الثواب السابق
ويبقى او ينتفي الطاري والقسمان باطلان اما الاول فلقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا زال الثواب
لم يبق الموعود ثابتا واما الثاني فلانه يلزم اجتماع الوجود
والعدم في الاستحقاقين وهو بط بيانه ان المقتضي
لزوال السابق وجود الحادث والمقتضي لزوال الحادث
وجود السابق والعلة موجودة مع المعلول فحال حصول
الانتفاء لهما وجب ان يحصل الوجود لهما وهو محال المسألة
الثالثة عشرة في ان عقاب الفاسق منقطع قال والفاسق
من المؤمن لا يخلد في النار لان ثواب طاعته قد بطل ان

يحبط و بقاؤه مع تنقله من الجنة الى النار خلاف الاجماع
ولانه تع وصف نفسه بانه غفور رحيم فلو كانت الصغاير مكفرة
والكباير غير مكفرة لبطل الوصف وايض فالجمع بين
العمومين في الاثنين المذكورين واجب لا بد منه وعمومات
الخصوم ظنية لا يفيد العلم ومعارضة بامثالها اقول ذهب
اصحابنا الامامية الى ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار
قطعا ويجوز ان لا يدخلها اصلا وقالت الوعيدية بالخلود
واحتج الشيخ ابو اسحاق المص رح بوجوه الاول انا قد بينا نفي
الاحباط والثواب السابق مستحق والعقاب مستحق فلا بد من
ايصالهما فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو بط بالاجماع
او يعاقب ثم يثاب وهو المط الثاني ان الله تع وصف
نفسه بالعفو والغفران واجمع المسلمون عليه فاما ان يثبت
هذا الوصف بالنسبة الى الصغاير او الى الكباير والاول
بط لانها تقع مكفرة والثاني اما مع التوبة وهو بط لان
الغفران ح واجب او بدونها فهو المط الثالث ان
يعمل في قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره لابد من العمل بهما عملا بالاصل والتمكن

ولا يمكن ذلك الا بايصال الثواب اليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب
وهو المط احتج الخصم بعمومات الوعيد كقوله تع ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من
الايات والجواب انه لا يفيد القطع في العموم بل ظنية غير لكن
الظ قد يصار الى خلافه لدليل وقد بيناه فيحمل الاية الاولى
على من تعدى جميع الحدود التي من جملتها الايمان والثانية على
من يقتل مؤمنا لاجل ايمانه وكل ما يذكرونه من الايات و
ايض فهي معارضة بايات الوعد كقوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تع وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يفيد الحال وقوله ان
الله يغفر الذنوب جميعا المسئلة الرابعة في
اثبات الشفاعة قال والشفاعة من النبي عم في اهل
الكباير متحققة للخبر القاطع ولو لا بمعنى شفاعتنا في النبي ص
لو لم يكن كذا اقول ذهب اصحابنا الامامية الى اثبات
الشفاعة للنبي ص في اسقاط العقاب عن اصحاب الكباير
وقال بعض المعتزلة ان شفاعته عم ليست في اسقاط

العقاب بل في زيادة المنافع واحتج ح بوجهين الاول ما تواتر
من قوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي الثاني لو
كانت الشفاعة انما هي في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين
في النبي ص والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم احتجوا بقوله تعم و
لا يشفعون الا لمن ارتضى وبقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والجواب المراد لمن ارتضى من المؤمنين والفاسق مؤمن
ارتضى ايمانه وفي الثانية المراد بالظالم الكافر ولان نفي
الشفيع المطاع لا يستلزم نفي المجاب لان الله تعم لا يطيع احدا
المسئلة الخامسة في وجوب قبول التوبة قال
والتوبة لا يجب قبولها على الله تعم لان المسي في العرف
يحسن قبول توبته ويحسن الاعراض عنه والاجماع على الدعاء
يمنع وجوبها ايضا اقول اختلف المتكلمون هنا فقالت
البصريون انه يجب على الله تعم قبول التوبة ويقبح منه
العقاب لانه يقطعها وقالت البغداديون انه يجب
قبولها في الجود فلا يحسن بعدها العقاب ويكون اسقاطه
تفضلا وذهب قوم من اصحابنا الامامية الى انه يحسن من المكلف
عقاب التائب واسقاط عقابه تفضل وهو اختيار خ

خ ابي اسحاق رح واستدل عليه بوجهين الاول انا نعلم
بحكم العقل قبول التوبة من المسيء المذنب ويحسن الاعراض
عنه تارة اخرى فان من اساء الى غيره بانواع الاساءات
ثم اقبل يعتذر اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامة
مجتمعة على الدعاء الى الله تعم في قبول توبتهم والتضرع
اليه فيه ولو كان ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك المسئلة
السادسة في ان التوبة واجبة قال والتوبة على العبد
واجبة لاقتضاء العقل والشرع بوجوبها اقول اتفق اصحابنا
على وجوب التوبة عن الكبائر وهو مذهب المعتزلة و
اما الصغائر فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عنها ايضا و
خالف فيه ابو هاشم اما ما يدل على وجوب التوبة في العقل
والسمع اما العقل فلانها دافعة للضرر معلوم او مظنون و
دفع الضرر واجب فاذا لم يتم الا بها كانت واجبة واما
السمع فقوله تعم فتوبوا الى الله توبة نصوحا واما ما يدل
على وجوبها عن الصغيرة فعموم الاية ولان ترك التوبة اصرار
على المعصية والاصرار قبيح لا يمكن التخلص منه الا بالتوبة
فيكون واجبة ولان التوبة عن القبيح انما تجب لكونه قبيحا

وهو عام وحجة ابي هاشم وهو ان التوبة انما يجب دفعا للضرر
وهو غير حاصل في الصغيرة بطة لانا بينا ان وجه الوجوب
هو احتمال الصغيرة على القبيح سواء اشتمل على ضرر اولا
المسئلة السابعة في ان التوبة يصح من قبيح
دون قبيح قال وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب والا
لزم لو اذنبت ذنوبا الى شخص وكسرت قلما ان لا
يقبل توبة لو لم اذكر القلم واعتذر من كسره وذلك بط
اقول ذهب جماعة من اصحابنا الامامية الى ان التوبة
يصح من قبيح دون قبيح وقال ابو هاشم لا يصح وحجة اصحابنا ان
الشخص منا لو اساء الى غيره بانواع الاساءات ثم
فعل به اذى يسيرا كما لو كسر قلما ثم اعتذر اليه من تلك
الاساءات وترك الاعتذار من كسر القلم فانه يصح اعتذاره
ويقبل فلو لم يصح التوبة من قبيح دون اخر لكان الاعتذار
وعدمه سواء وهو بط قطعا ولان اليهودي لو سرق درهما
ثم تاب عن اليهودية دون السرقة فانه يكون مسلما بالاجماع
وحجة ابي هاشم ان التوبة عن القبيح انما يصح لكونه قبيحا
وهو يقتضي الندم عن كل قبيح وجوابه ما تقدم في مثال اليهودي

اليهودي المسئلة الثامنة في ان المؤمن
لا يكفر قال والمؤمن لا يصح منه الكفر والا لادى الى التعذر استيفاء
الحق منه لانعقاد الاجماع على انه يقبل لا يخلو عن احد
المنفعتين اقول ذهب ابو اسحاق رح الى ان المؤمن
لا يصح منه الكفر والدليل عليه انه لو صح منه الكفر لتعذر
استيفاء الحق منه لانه بايمانه مستحق الثواب الدايم و
بكفره العقاب الدايم والاحباط قد ابطلناه فيلزم
ان يتعذر استيفاء الحق منه ولا ينتقض بالكافر اذا
امن لان الله تع وعد باسقاط عقابه تفضلا بخلاف
ما نحن فيه فانه يستحيل اسقاط ثواب المستحق المسئلة
التاسعة في ان الفاسق يسمى مؤمنا وبيان ماهية
الايمان قال والمؤمن اذا فسق يسمى مؤمنا لان الايمان
هو التصديق فهو مصدق وليست الطاعات جزء من
الايمان والا لكان قوله تع ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
تكريرا اقول ذهب اصحابنا الامامية ان المؤمن اذا
فسق لا يخرج من اسم الايمان بل يسمى مؤمنا فاسقا وقال
المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة

بين المنزلتين وقالت الخوارج انه كافر والدليل على
ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله تعالى ورسوله وجميع ما
يتوقف عليه الاحكام الشرعية والتصديق هو الايمان
فكان مومنا والذي يدل على ان الايمان هو التصديق
نقل اهل اللغة وقد نقل في الشرع الى التصديق بالله
تعالى ورسوله عم وما جاء به ... وليس فعل الطاعات
جزء من الايمان والا لزم ان يكون قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات تكريرا لا فايدة فيه وهو باطل المسألة
العاشرة في اثبات الصراط والميزان وغيرهما من
السمعيات فالوعيدية انكروا السمعيات من الصراط والميزان
نقول بل ان العقل يجيز ذلك وقد ورد به الشرع فكان
حقا اقول جميع السمعيات من الصراط والميزان وعذاب
القبر ومسائلة الملائكة فيه وتطاير الكتب واحوال
القيامة امور جايزة يمكن في العقل ثبوتها وقد ورد السمع
به فيجب المصير اليه لعدم المعارض المسألة الحادية
عشر في اعتراضات الخصوم على مسايل الوعد والوعيد
قال القول في تتبع اعتراضات الخصوم على مسايل الوعد

الوعد والوعيد ادعاءه حسن المدح ابدا وقياس
الثواب عليه قياس من غير جامع والتجائهم الى الاغراء بالقبيح
واقبح لو لم نقل بدوام العقاب باطل بالتوبة عندهم ورجاء العقاب
كاف للعاقل واعتصامهم في الاحباط بما لو كبرت لغيره قلما
ويجبت ولده من الهلكة باطل باحسان الكافر الينا فانه
يذم ويمدح معا وعذرهم في الشفاعة باعتبار الزيادة
في المنفوع فيه كسقوطها في المامور

اقول هنا مباحث

الجواب عنها الاول قالوا العقل يدل على
فيبطل قولكم ان العقل لا يدل عليه بان ان المحسن
يحسن مدحه ابدا فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه والجواب
انه قياس من غير جامع مع قيام الفرق فان مدح المحسن
غير واجب على العقلاء وثواب المطيع يجب تابيده عندهم
فكيف يحمل احدهما على الاخر الثاني قالوا كما دل العقل
على دوام الثواب فكذا على دوام العقاب بيانه انه لو لم يكن
دايما لزم الاغراء بالقبيح والاغراء بالقبيح قبيح بيان

الاستلزام ان العاصي اذا اقدم على المعصية وعلم ما فيها من
اللذة وعلم انقطاع عقابه في الآخرة كان ذلك باعثا له على
الاقدام عليها مرة ثانية اما اذا علم ان عقابه دائم فانه تنزجر
بذلك اجاب ح بوجهين الاول ان النقض بالتوبة عندهم
فانه اذا علم ان التوبة مسقط للعقاب قدم على المعصية وانما
كان هذا النقض مختصا بهم لانهم يوجبون على الله تعالى قبول التوبة
اما على راي الشيخ ابي اسحاق فلا الثاني ان تيسير العقاب يمنع
العاقل من الاقدام على المعصية فانه قد يترك ما هو اعظم من
المعصية لذة اذا اشتملت على نقص ما واذا كان ذلك زاجرا
كان كافيا في الزجر قالوا الحكيم المدح والذم على نقض الموجب
الفاسق فانا لو فرضنا ان انسانا كثير الغيبة طويل الحقد بذلك
اذى يسيرا ثم فعل في جنبه ذلك احسانا عظيما بان نجى ولده
من الهلاك او انقذه من ظالم فانه لا يحسن ذمه بعد ذلك الفعل
بل يعد في جنب هذا الاحسان وذلك يدل على الاحباط اجاب
الشيخ بالمنع من قبح الذم على كثير القبح واهل الحسن هنا مدح الكافر المحسن
الينا على احسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع المدح
والذم الرابع في الشفاعة قالوا الامة اجتمعت على ان الشفاعة

الشفاعة انما هي في اسقاط المضار لا في جلب النفع والا لكنا
شافعين في النبي صلعم وهذا غير لازم لان الرتبة معتبرة في
بان يكون الشفيع اعلى من المشفوع فيه وكما في الامر فلا بد و
يكون الامر اعلى من المامور اجاب ح بان الرتبة معتبرة بين
الآمر والمامور لا بين الامر والمامور به فانه يحسن ان يامر السيد
عبده بالذهاب الى الاعلى والادنى وكذا الرتبة في الشفاعة معتبرة
بين الشافع والمشفوع اليه

الفصل الرابع عشر
في النبوات وفيه مسائل الاولى في جواز البعثة

قال يجوز ان يعلم الله سبحانه وتعالى ان للناس في بعض الافعال
مصالح او مفاسد فيبعث الانبياء للتكليف المكلف
ذلك اقول اتفق العقلاء على جواز بعثة الانبياء
خلافا للبراهمة والدليل عليه انه يجوز ان يعلم الله سبحانه ان
لنا في بعض الافعال مصالح ومفاسد نحن لا نعلمها فيجب بعثة
الانبياء عليهم السلام لتعريف ذلك وهو العلم بجواز ذلك ضروري
احتجوا بان الانبياء ان اتوا بما لا فائدة فيه كشرع التشارع في
الحلق ورمي الحصى والطواف ونحو ذلك فهو عبث قبيح وما لا
فائدة فيه فهو قبيح ولانهم اتوا بالتكليف وهو قبيح والجواب

عن الاول انه لا بد من فايدة اما العلم فغير مشروط وعن الثاني بما بيّنا من حسن التكليف **المسئلة الثانية** في شرايط المعجز **قال** وشرط المعجز ان يكون من فعل جار ما مجرى فعله والغرض به التصديق **اقول** المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي فالامر يتناول فعل غير المعتاد ومنع المعتاد والخارق للعادة فصل يتميز به عن غيره والاقتران بالتحدي ليتميز به عن الكرامات وقد يراد في الحد مع عدم المعارضة ليتميز به عن السحر والشعبدة ونحوهما او ذلك ليس بخارق للعادة وشرط المعجز ان يكون من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله بان يكون بامره او بتمكينه لان المصدق للنبي ص بالمعجز هو الله تعالى فلا بد وان يكون المعجز منسوبا اليه وانه يظهر في زمان التكليف لان اشراط الساعة ينتقض بها عادة تعالى مع انها لا تدل على نبي والغرض من المعجز انما هو التصديق **المسئلة الثالثة** في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله **قال** ومحمد رسول الله لظهور المعجزة على يده وهو القرآن لانه تحدى وعجز العرب عن معارضته وتحديه به في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وغيرها من الآيات

الايات وعجزوا عن [illegible] وعجزهم عن المعارضة كان للتعذر لا لعدم [illegible] لشدة [illegible] ثوره وابطال امره فلو قدروا على المعارضة لعارضوا بسور غير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر والاخبار عن الغيوب في مواضع كثيرة **اقول** اعلم ان نبوة نبينا ص يتوقف على اثبات مقدمات احدها انه ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر لا شك فيه الثانية ظهور القرآن على يده وهو ايضا متواتر الثالثة ان القرآن معجز وقد احتج عليها بانه تحدى به فصحاء العرب وعجزوا عن معارضته فيكون معجزا اما التحدي فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله واما العجز عن المعارضة فلانه لو عورض لنقل لانه من الوقايع العظيمة المشتملة على اسقاط التكاليف ان وقع والعلم بالملازمة ضروري ولما انتفى اللازم انتفى الملزوم لا يقال عدم المعارضة لا يدل على تعذرها لاحتمال تركها لغير ذلك لما لا استهانة

او للخوف مع القدرة لانا نقول لو كانوا قادرين لما التجاوا
الى الحرب وهو الاشق وتركوا المعارضة وهي الاسهل
فلما تركوا المعارضة دل على امتناعها عليهم لانهم كانوا مشغوفين
باطفاء نوره ص مجتهدين في ابطال امره والاستهانة به
بطلانه كان ص اشرف منهم واعلاهم نسبا وفخرا واما الخوف
فضعيف لانه عليه السلام بقي وحيد الحرم ثلث عشرة سنة
منهم ولم يتمكنوا من المعارضة وقد يستدل بغير ذلك على نبوته
عليه السلام من ظهور الايات كانشقاق القمر ونبوع الماء
من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع وغير ذلك
من المعجزات المشهورة وان كانت منقولة بالاحاد الا
انها متواترة في المعنى واخباره بالغيوب في مواضع كثيرة
في القران كقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
ستغلبون وقوله لتدخلن المسجد الحرام لئن اخرجوا لا
يخرجون معهم الى اخرها وغيرها من الايات وفي غير القران
كقوله لعلي ع ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين و
المارقين وقوله له ان اشقى الناس من يضربك على هذا
فتخضب هذه وقوله ستغدر بك الامة من بعدي وغيرها

وغيرها من الاخبار الدالة على نبوته ع المسئلة [illegible]
في جواز الكرامات قال وظهور المعجزات على ايدي الاولياء
والائمة جائز ودليله ظهور المعجز على اصف وعلى مريم
الى غير ذلك اقول اتفقت الامامية وجماعة من الاشاعرة
على جواز الكرامات واظهار المعجزة على يد الائمة والصالحين
خلافا للمعتزلة لنا انه غير مستحيل ولا قبيح فيجاز اظهاره
اما عدم الاستحالة فضروري لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع
الممكنات واما عدم قبحه فلان جهة القبح هو الكذب و
هو منتفي هنا اذ صاحب الكرامة لا يدعي النبوة فانتفى
وجه القبح بل فيه جهة حسن لان خلق المعجز على يد الرسول
تصديق له ليعرف الاحكام التي لا نعلمها بالمعجز حسن
فكذا تصديق مدعي الامامة حتى ليعرفنا الاحكام حسن
ايضا والا فواضح فيكون ممكنا قطعا وبيان وقوع قصة اصف
واتيانه بعرش بلقيس وقصة مريم عليها السلام وغير ذلك مما
نقلته الامامية بالتواتر من ظهور المعجزات على ايدي الائمة
عليهم السلام احتجت المعتزلة بانه لو جاز اظهاره على يد صالح
لجاز على كل فيخرج عن كونه معجزا ولان ظهوره على يد غير

الى ص تنفر عن النبي ص والجواب عن الاول المنع من تجويز ذلك
بل تجوزه ما لم يكثر كما في حق الانبياء وعن الثاني بالمنع من
النفرة كما في حق النبي ص ايضا المسئلة الخامسة
في ان الانبياء عم اشرف من الملائكة ع قال والانبياء
افضل من الملائكة ع لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقة
التكليف اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الامامية
وجماعة من الاشاعرة الى ان الانبياء ع افضل من الملائكة
وقالت المعتزلة والفلاسفة بل الملائكة اشرف
لنا ان الانبياء عم اختصوا بشرف الرسالة وبعض الملائكة
ليس كذلك والمشاركين لهم فيها امتاز النبي ع عنه بمشقة
التكليف ولان الانبياء ع مكلفون مع وجود المنافي
فيكون عبادتهم اشق ولقوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا
وال ابراهيم وال عمران على العالمين احتجوا بقوله تع
ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله تع ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين و
الجواب عن الاول انه راجع الى حسن الصورة اذ قد تقرر
في اوهام العقلاء ان الملائكة احسن صورا من البشر

البشر وعن الثاني انه لبيان ان الملائكة لا ياكل فلذلك شبهها اليهم المسئلة
السادسة في الاعتراضات على النبوة والجواب
عنها قال القول في تتبع الاعتراضات على النبوة القدح
باستغناء العقل عنها فاسد لان العقل لا مدخل له الا في
الكليات وتجويز ان يكون الموحي غير ملك مدفوع بامكان
اضطرار النبي ص الى انه ملك اما بالعلم او بالعمل والقران لا قدح
في كونه من عند الله لجواز ان يكون الذي القاه شيطانا لانه تعالى يجب
عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال وايضا فالشيطان
لا قدرة له على الاخبار عن الغيوب التي تضمنها القران ويجوز
ان يكون النبي ص افصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله او
يقاربه وتجويز وجود المعارضة وان لم ينقل كما نقول في النص
عن الامام ليس بشيء لان النص نقله اهل التواتر والمعارضة
لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلا عن المسلمين والقدح في
كرامات الاولياء بالتنفير المدعى باطل لانه انما يكون عند
التحدي لا عند سواه والتمسك بكون الملك روحانيا لا تاثير
له في الفضل على ما يقضي به اوائل العقول اقول هذه
اعتراضات على النبوة الاول اعتراض البراهمة قالوا

الانبياء ان جاؤا بالمعقول فلا حاجة اليهم والا فهو مردود
والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية النظرية
اما الامور الجزئية او العملية فانه يحتاج الى معين والانبياء
عم انما اتوا بهذا النوع الاخير فلا يقع الاستغناء بالعقل
عنهم الثاني لم لا يجوز ان يكون الواسطة بين الرب وبينه غير ملك
بان يكون شيطانا فلا يكون ما بلغه حقا والجواب هذا التجويز
مندفع لانه قد ثبت انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح وهذا
النوع من اعظم القبائح فلا يفعله تعالى ولا يمكن منزوح
يعلم النبي ص ان الواسطة هو الملك اما باضطرار بان يخلق
الله تعالى فيه علما ضروريا بذلك او بمعجزات تظهر على يده مع الاقتران
بالدعوى الثالث لم لا يجوز ان يكون الملقي للقرآن شيطانا
والجواب عنه بما مر في الثاني من ان الرب يجب عليه ان لا يمكنه فيه
لما فيه من الاضلال وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار
بالغيوب والقرآن قد تضمنه فاندفع ما ذكر تمويه الرابع
لم لا يجوز ان يكون النبي ص افصح العرب فعجزوا عن معارضته
من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزا فانا لو قدرنا
مساويه في الفصاحة لعارضه والجواب ان هذا لا يمنع

من المعارضة بالمثل او بالمقارب فانه وان كان افصح العرب
لكن غيره لقاربه فيمكنه الاتيان بمثل سورة او بما يقاربها ولما لم يكن
كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام العرب المطلع
عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقهم في غاية الفصاحة
بخلاف القرآن المجيد فان المبالغ في حفظه النائي الى
عمر الدهور لا يمكنه الاتيان بمثله فوقع الفرق وظهر انه ليس من
جنس كلام العرب الخامس يجوز حدوث معارض وان لم ينقل الينا
كغيره من الوقائع مثل النص على الامام الذي ينقله الشيعة
والجواب ان مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل ان لا ينقل
بالتواتر عادة والنص على الامام نقله اهل تواتر فانهم
على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفا عن سلف النص على
علي ع بخلاف المعارضة فانه لم ينقلها يهودي ولا نصراني مع
ان نقلها مما يتوفر دواعيهم اليه فضلا عن المسلمين السادس
لو لا الكرامات بطلت والا لزم التنفير عن الانبياء عليهم السلام
لمساواة غيرهم لهم فلا اختصاص لهم بالفضيلة والجواب المنع من
التنفير بل اذ ذاك مما يوجب الكمال والرفعة لهم من حيث
ان اتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات نعم لو تحدى ان

كاذب وظهرت المعجزة عليه لزم التنفر البعد قالوا الملائكة
افضل لانهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسمانية بخلاف
الانبياء فانهم اجسام كثيفة غير مجردين والجواب ان التجرد
غير مقتض للفضل بالبديهة ولا بالدليل لعدم المسئلة
السابعة في الاعادة واحكامها قال القول في الاعادة
واحكامها الاجزاء بعد الموت تجمع ويولف لاخبار الصادق
بذلك واغتذاء الحيوان بمثله يعاد الاصل من الزائد واعادة
المعدوم جايزة والا لم يصح جمع الاجزاء بعد التفرق لعدم الاعراض
الاول اقول اتفق المسلمون على اعادة الاجساد خلافا
للفلاسفة واعلم ان الاعادة يقع بمعنيين احدهما جمع الاجزاء
وتاليفها بعد تفريقها وانفصالها والثاني ايجادها بعد اعدامها
وقد استدل الشيخ ره على الاعادة بالمعنى الاول بانه ممكن اذ
واجب الوجود لذاته عالم بكل معلوم قادر على كل مقدور فيعلم
كمية الاجزاء فيقدر على تاليفها والصادق ع اخبر بذلك بالتواتر
فيكون حقا لايقال انه يغتذى الحيوان بغيره بحيث يصير اجزاء
المغتذى به بدلا من الاجزاء المغتذي فاذا اعيدت الى المغتذي
لم يمكن اعادة المغتذى به وبالعكس لانا نقول المغتذي له

اجزاء اصلية باقية لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وكذا المغتذى به فاذا اغتذى احدهما بالاخر صارت الاجزاء
الغذائية هو اصل بالنسبة الى المغتذي وان كانت
اصولا بالنسبة الى المغتذى به فاذا اعيد المغتذي علم
بعد تلك الاجزاء معه بل يعاد مع المغتذى به ومن هنا
ظهر ان مقصود الشيخ ره بقوله فيما مضى ان الانسان هو
هذه الجملة والبنية ذا الاجزاء الاصلية لا غير واما الثاني
فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى امتناعه وهو الحق
واخرون الى جوازه واختاره المص واحتج عليه بان امكان
الاعادة بالمعنى الاول مستلزم لامكانها بالمعنى الثاني و
قد ثبت الملزوم فيثبت اللازم بيان الملازمة ان
الانسان ليس هو عبارة عن هذه الاجزاء الاصلية لا غير
بل لا بد معه من اعراض كالكيف والمقدار وغيرهما و
لا شك في ان تلك الاعراض تزول وتعدم فاذا اعيد
ذلك الشخص بعينه وجب ان يعاد ذلك العرض بعينه فظهر
التلازم وههنا اشكال على الشيخ وهو انه مذهب الى ان
الاعراض غير باقية وان الانسان باق فنقول ان

كفى في التشخص المعين العرض المطلق بطل الاستلزام و
اللازم فناء الانسان عند فناء كل عرض وهو باطل بالض
المسئلة الثامنة في بقاء الجواهر قال والجواهر
باقية لعلمنا بانا انا الذي كنت بالامس لا غير ولا ينتفي
بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة فلا ينتفي الا بالضد اقول
اتفق العقلاء على بقاء الجواهر الا ما حكي عن النظام فانه
نقل عنه انها لا تبقى وقيل ان مقصوده انها ممكنة فهي لا
تبقى بذاتها الا بالفاعل فتوهم الناقل عدم بقائها مطلقا
وهو حسن والدليل على بقائها انا نعلم بالضرورة انا الذين
كنا بالامس موجودين وذلك يدل على البقاء وقوله ولا ينتفي
بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة اشارة الى ابطال مذهب
النظام فانه نقل عنه ان الجسم يحتاج الى العرض فاذا لم
يخلق الله تعالى العرض انتفت الاجسام والدليل على بطلانه
ان الجسم لو احتاج الى العرض مع ان العرض محتاج اليه لزم
الدور واذا ثبت انه لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه ولا
بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم لان فعل الفاعل هو الايجاد
وجب ان يكون انتفاؤه بطريان الضد وهو الفناء الذي

الذي يوجد لا في محل كما ذهب اليه المشايخ وهو ضعيف
المسئلة التاسعة في الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر قال جمل متفرقة الامر بالمعروف واجب
كذا النهي ومن شرط وجوب النهي ان لا يغلب في ظن المنكر
مفسدة يلزم من الانكار اقول اتفق المسلمون على
ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان سمعا
واختلفوا في وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف
فيه آخرون ووجه الفريقين ذكرناها في كتاب المناهج
اما المعروف المندوب فان الامر به مندوب ومن شرط
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الآمر والناهي كون
المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف
مما سيقع والمنكر مما سيترك لان الامر والنهي بعد
الوقوع عبث وان تجويز تاثير الانكار وان تغلب
على الظن انتفاء المفسدة وذلك كله ظ المسئلة
العاشرة في الاجال قال والاجل هو الوقت
والميت يموت باجله وليس كل مقتول يقتل باجله
والا لكان الملك لو قتل اهل بلدة في يوم واحد

فان ضياعهم واجب وهو خرق للعادة **اقول** الاجل في اللغة
هو الوقت فاجل الدين هو وقت وجوب ادائه واجل
الحيوة هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوع الحيوة فيه و
اجل الموت هو الذي علم الله تعالى وقوعه فيه فالميت يموت
باجله يعني ان الله تعالى علم انه يموت في الوقت الذي مات
فيه فمات اما المقتول فهو مقتول باجله فان اريد انه يقتل
في الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك ولو
اريد انه لو بقي لعاش او مات فالذي اختاره المص ان منهم
من لو بقي لعاش قطعا ومنهم من يجوز عليه الامران احتج على
القطع بحيوة البعض ان ملكا لو قتل اهل بلدة فانا نحكم
بانه لو لم يقتلهم لعاشوا لانه لولا ذلك لزم خرق العادة اذ من
المستحيل عادة موت اهل تلك البلدة في يوم واحد و
خرق العادة لا يجوز الا في زمان الرسالة المسئلة
الحادية عشر في الاسعار **قال** والسعر تقدير البدل
وهو من الله تعالى عند الافعال التي لا تقبح ومنا عند
الافعال القبيحة **اقول** السعر هو تقدير البدل فيما يباع
به الشيء وهو على ضربين رخص وغلاء فالرخص هو نقصان

نقصان السعر عن القدر المعتاد مع اتحاد الوقت
والمكان والغلاء هو زيادة السعر عن المعتاد مع
اتحاد الوقت والمكان وقد يستندان الى الله تعالى
والى العبد فالرخص يكون من الله تعالى لفعل اسبابه
كان يكثر الامتعة ويقلل عند الناس فيها او يقلل عددهم
والغلاء يكون منه تعالى بان يعكس الحال فيه ويكون الرخص
من الناس بان يجلب السلطان الامتعة الى بلدة
يفرق فيها والغلاء يكون منهم بان يفعلوا العكس المسئلة
الثانية عشر في الارزاق **قال** والرزق
ما صح ان ينتفع به وجايز ان ياكل الانسان رزق غيره
كما ياكل مال الغير وليس الرزق مالا فقط بل يكون
حياة وولدا الى غير ذلك **اقول** الرزق حده
عند العدلية انه ما صح ان ينتفع به وليس لاحد المنع
منه وهو مشترك بين الانتفاع بالمال والولد والحياة
وغير ذلك فوجب التحديد وقول المص ما صح ان
ينتفع به يعني بذلك ما صح عقلا وشرعا ليخرج عنه الحرام
فانه ليس برزق لانه تعالى امر بالانفاق منه ولا استبعاد

ينبغي ان يأكل حال غيره المسئلة الثالثة
عشر في بيان عصمة الانبياء قال والقول
في بيان عصمة الانبياء والرد على مخالفي الملة
اجمع العصمة لطف يمنع من اختص به من الخطا
ولا يمنع على وجه القهر والا لم يكن المعصوم مثابا
واوجب عصمة الانبياء انهم لو لم يكونوا معصومين
لادى الى التنفر عن قبول اقوالهم وذلك مما
يعود على المعجز بالابطال اقول ذهبت الامامية
الى ان الانبياء معصومون قبل البعثة وبعدها
عن الصغاير عمدا وسهوا وعن الكباير كذلك وخالفهم
جميع الفرق اما المعتزلة فذهب اكثرهم الى عصمتهم
عن الكباير وتعمد الصغاير وجوزوا عليهم الصغاير
سهوا ومنهم من جوز صدورها عنهم عمدا ومنع المجبرة
من ايجاب الكباير فمنهم الحشوية والاشعرية فمنهم
جوزوا تعمد الصغاير والخوارج جوزوا عليهم الكفر
وقبل الخوض في ذلك لابد من البحث عن العصمة ما هي
فنقول ذهب قوم من الحذاق المعتزلة الى ان الله

لا يمكنه الاتيان بالمعاصي بان يكون مختصا بكيفية بدنية
او نفسانية يقتضي امتناع الاقدام كما ذهب اليه بعضهم
او يكون قادرا على الطاعة لا غير او غير قادر على
المعصية كما اختاره ابو الحسن الاشعري وهذه الاقوال
مشتركة في سلب القدرة والحق خلافه والا لزم ان
لا يكون المعصوم مثابا على ترك القبايح والتالي باطل
اجماعا فالمقدم مثله فاذن وجب ان تفسر العصمة بغير
ذلك والاقرب ما اختاره الشيخ ابو اسحاق [illegible]
وهي انها عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف
لا يكون له معه داعي الى المعصية ولا الى ترك الطاعة
مع قدرته عليهما اذا ثبت هذا فنقول الدليل
على عصمة الانبياء انه لو وقع الخطا لزم التنفر
عن اقوالهم والتالي باطل والا لزم نقض الغرض
من البعثة فالمقدم مثله ولان المعجزة دالة على
صدقهم واتباعهم فلو صدر الذنب عنهم لبطلت دلالة
المعجز على ما دلت عليه ولانه كان يجب الاستخفاف بهم
والنهي لهم عن ذلك والتوالي باطلة فالمقدم مثله

المسئلة الرابعة عشر في الرد على اليهود

قال ومايدعي اليهود من استحالة النسخ بط لجواز تغير
المصلحة كما في المريض وعليه تخرج قولهم انه لم يكن السبب
مصلحة كان الامر به قبيحا وان كان مصلحة كان النهي عنه
قبيحا على ان في التورية اوامر كثيرة منسوخة وادعاءهم
ان موسى قال انا خاتم النبيين بط لانهم لا تواتر لهم لحادثة
بخت نصر على ان الفاظ التابيد لا تدل على الدوام
كقصة دم الفصح والعبد المعتق اقول اعلم ان
اليهود لعنهم الله بنوا مذهبهم على ابطال النسخ قالوا
النسخ بط فنبوة محمد ص غير ثابتة والملازمة ظاهرة
وبيان ثبوت المقدم ان المامور ان كان منشا
المصلحة استحال النهي عنه والا استحال الامر به والجواب
ان المصالح تتغير بتغير الاوقات والمكلفين واذا
كان كذلك جاز ان يكون المامور منشا المصلحة في
وقت دون اخر والمكلف دون اخر فجاز النسخ والتخصيص
كما في حق المريض يكون الدواء مصلحة في وقت
دون اخر ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم تمسكوا بالسبت

بالسبت ان كان مصلحة كان النهي عنه قبيحا وان كان مفسدة
كان الامر به قبيحا ومما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من
النسخ فان الجمع بين الاختين كان مباحا في شرع يعقوب
ثم حرم في شرع موسى عم وغير ذلك من الاحكام قالوا قال موسى عم
انا خاتم النبيين وقال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك يدل
على دوام شرعه والجواب عن الاول بالمنع عن ذلك فانه
ادعوا التواتر في نقله منعنا تواترهم فان بخت نصر
استاصلهم وعن الثاني بذلك ايضا وبان لفظة التابيد
لا يدل على الدوام قطعا فانه قد وردت الفاظ
التابيد ولم يرد بها الدوام كما جاء في التورية ان الرب تعالى
قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة
حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات
العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على لسان
موسى عم كثيرا من الحيوان وايضا فيها قربوا الى كل يوم
خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب
قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام وقال
ايضا في موضع كل عبد خدم ست سنين ليعرض عليه العتق

فان لم يقبل تقلبت اذنه ويستخدم ابدا او غير ذلك من الاحكام
وان كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المراد ذلك مع نبوت
النقل المسئلة الخامسة عشر في الرد على
النصارى قال وادعاء النصارى اقانيم ثلاثة بط
لانها ان كانت كالمعاني فقد بطلت وان كانت عين
الذات فهو متناقض اقول المتكلمون لم يحصلوا
كلام النصارى لاضطرابه اذ لا محصول له فانهم
يقولون ان الباري سبحانه وتعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم
اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس
فمذهبهم ان الاله واحد بالنوع ثلثة بالشخص وذلك غير معقول و
اضطربوا في معنى الاقانيم وتخلص من اقوالهم ان
اقنوم الاب اقنوم الوجود وان اقنوم الابن اقنوم
العلم وان اقنوم روح القدس اقنوم الحياة وهؤلاء
اثبتوا الاله ثلثة فهو باطل بما مر من ان الاله واحد
وان ارادوا بذلك الصفات وانها زايدة على
الذات فهو مذهب الاشاعرة وقد مضى ابطاله ايض
وان عنوا به احوالا فقد سلف بطلانه وان عنوا به

به شيئا اخر فلا بد من بيانه واضطرابهم في هذا الباب عظيم
المسئلة السادسة عشر في
الرد على المنجمين قال وقول المنجمين يبطل قدم الصانع
واشتراط اختياره ويلزم عليه ان لا يستقر الفعل على
حال من الاحوال وقول اهل الطبيعة يبطل بمثل
ذلك اقول اختلف قول المنجمين على قسمين احدهما
قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة والثاني
قول من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول
فلانها اجسام محدثة فلا يكون الهة ولانها محتاجة
الى محدث غير جسم فلا بد من القول بالصانع واما الثاني
فلان الكوكب المعين اذا كان كالمريخ مثلا اذا كان مقتضيا
للحرب لزم دوام وقوع الهرج والمرج في العالم وان
لا تستقر افعالهم على حال من الاحوال ولما كان ذلك
باطلا كان ما ذكروه باطلا واما القايلون بالطبايع
الذين يسندون الافعال الى مجرد الطبيعة فيبطل
قولهم بمثل ذلك ايضا فان الطبيعة قوة جسمانية و
كل جسم محدث وكل قوة حالة في غيره محدثة يفتقر الى

الى محدث غير طبيعة والالزم التسلسل فلابد من القول بالصانع
سبحانه وتعالى المسئلة السابعة عشر في
ابطال قول الثنوية قال وقول الثنوية باطل
بنحو ما ذكرناه وقد الزموا اعتذار الجاني وغير ذلك اقول
ذهبت الثنوية الى ان المدبر في العالم هو النور
والظلمة وانهما امتزجا بعد افتراقهما فحدث هذا
العالم وهذا القول باطل لانهما اما جسمان او عرضان
وعلى التقديرين فهما محدثان فلابد من صانع غيرهما
واعلم انهم اسندوا الخير الى النور والشر الى الظلمة و
احالوا ان يفعل النور شرا او الظلمة خيرا فالزمهم
الشيخ ابو اسحاق ره وغيره من المتكلمين اعتذار الجاني
فانه حسن فان كان صادرا عن الظلمة فقد ناقضوا
مذهبهم وان كان صادرا عن النور وهو لم يخبر كان
قبيحا وسفها وهو يناقض مذهبهم وغير ذلك من
الالزامات كحصول الخير من الظلمة احيانا المسئلة
الثامنة عشر في الرد على المجوس قال و
قول المجوس باطل بمثل ذلك اقول ذهب المجوس الى ان

ان الخير الواقع من الله تعالى وان الشر واقع من الشيطان
واختلفوا في قدمه وحدوثه فقال بعضهم انه قديم وقال
اخرون انه حادث من فكره الله تعالى اذ قال كيف يكون
حالي لو نازعني غيري فتولد الشيطان من هذه الفكرة
ثم تحاربا واصطلحا وجعلا سيف المنازعة عند
القمر الى مدة وهذا الكلام في غاية السخافة ثم نقول
حدوث الشيطان شر فقد صدر عن صانعهم فيلزم بطلان
مذهبهم المسئلة التاسعة عشر في الرد على
عباد الاصنام قال وقول عبدة الاصنام يبطل بعلمنا
بعدم فعلها اقول هذا المذهب في غاية السخافة اذ
جعلوا الاصنام الهة فانها محدثة ومخلوقة لنا فكيف
تكون خالقة والانسان عاقلا يقول ذلك وقد نقل
عن بعضهم ان الاصنام انما تقرب الى الله تعالى على شكل
الوسايط بين العالم وبين الله تعالى من ملك او كوكب
وهذا المذهب فاسد ايضا لان عبادتها قبيحة فانا
نعلم بالضرورة انها لا تعلم شيئا ولا تقرب الى الله تعالى و
الفرق بين توجهنا الى الكعبة والحجر وتوجههم الى

الاضافة ظ لانا نقصد البعض لا المتوجه اليه بخلافهم

المسئلة العشرون في الرد على الغلاة

قال وقول الغلاة يبطل باصل استحالة كون البارى
تعالى جسما ومعجزات امير المؤمنين عن معارضة
بمعجزات موسى وعيسى ع اقول الغلاة افترقوا
على اقوال منهم من جعل امير المؤمنين علي بن ابي طالب
ع الها حقيقيا ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال
باطلة فانا قد بينا ان الله تع ليس بجسم وانه يستحيل عليه
الحلول والاتحاد وبطل بما تقدم وقد بينا ان محمدا
ص خاتم الانبياء فبطل قولهم جملة والسبب في غلطهم ما
شاهدوه من معجزاته ع وتلك لا يدل على اقوالهم لصدور
امثالها عن الانبياء المتقدمين كموسى وعيسى ع المفصل

الخامس عشر في الامامة وفيه مسائل المسئلة

الاولى في انها واجبة قال الامامة واجبة عقلا
لانها لطف يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
ويختل حال الخلق مع عدمها وقد ذكر اصحابنا فيها
وجوها من ارشاده الى الصانع وتمييز الاغذية من
السموم وغير ذلك وواجبة سمعا ايضا لقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والامر بالفعل امر بما لا يتم ذلك الفعل
الا به ولقوله عم الايمة من قريش وهو الزام واجماع الصحابة
حجة على ذلك اقول ذهبت الامامية الى ان الامامة
واجبة عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبي وابي الحسين البصري
وجماعة من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة والاشعرية
الى انها واجبة سمعا واحتج الشيخ على وجوبها عقلا بانها لطف
واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى انها
يقرب من الطاعة ويبعد من المعصية فانا نعلم بالضرورة
ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر ينتصف للمظلوم من
الظالم ويردعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات فان
الناس يكونون من الطاعات اقرب ومن المعاصي ابعد
واما الكبرى فقد تقدمت وهذا البرهان قطعي والشكوك
عليه ضعيفة ابطلناها في كتاب المناهج وقد ذكر اصحابنا
في وجوب الامامة وجوها اخر منها انه ينبه على النظر و
منها انه تعين على دفع الشبهات لتجتنب والى الاغذية
لتتناول وتميز بينها ويعضد العقل بتحصيل المقدمات

ومنها انه يرشد الى المصالح الخفية ومنها انه يرشد الى السموم القاتلة
وغير ذلك من الفوائد ولها وجوه سمعا فيدل عليه وجوه
احدها قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما امر
الله تعالى بقطع يد السارق وليس المتولي لذلك مجموع الامة
بالاتفاق بل الامام فقد امرنا بما لا يتم الا بنصب الامام
والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون نصبه واجبا
الثاني قوله عم الائمة من قريش وهو وان كان في صيغة
الخبر الا ان المقصود به الامر اي يجب كون الامام من قريش
وخبر الله تعالى وامره لا خبر حقيقة ويحتمل ان يكون قول المص
وهو المراد الخبر فان راويه ضعيف عند المص فلا
احتجاج به الا على الخصوم القائلين بعدم وجوب
الامامة كضرار والاصم الثالث اجماع الصحابة على
ذلك فانهم لم يخلوا من نصب امام ولو لم يكن واجبة لاخلوا
به في بعض الاوقات المسئلة الثانية
في وجوب العصمة قال ويجب في الامام عصمة
والا كانت علة الحاجة اليه فيه فيؤدي الى التسلسل و
ايضا فنحن مامورون بطاعته فلو امر بمعصية لتناقض

لتناقض القول فلا بد من عصمته ولانه امام والامام
من يفعل الشيء لاجله والا كانت اليهود والنصارى
ايمة لنا ويستحيل التعبد باتباع غير المعصوم لقبحه
ولان الامة تختلف في الاحكام فلا بد من حجة تقطع
اختلافهم ويظهر لنا منه العلم ولان ادلة غيره بط
من الراي او الخبر المفرد فلا بد من اثباته ولان الشرع
اما ان يحفظ بالامة او به والامة يجوز خطاؤها و
الا لم يحسن عم ان يقول الا لا ترجعوا بعدي كفارا او
لا قوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلا بد
منه ولان خصايص الرسول متحققة في الامام من كونه
يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل الى غيره فوجب
عصمته كعصمته اقول ذهب اصحابنا الامامية رحمهم
الله الى وجوب عصمة الامام وهو قول الاسماعيلية
خلافا لجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن
الامام معصوما لزم التسلسل واللازم بط فالملزوم
مثله بيان الملازمة انا قد بينا ان علة الحاجة الى
الامام هي جواز الخطاء فلو كانت هذه العلة

موجودة في الامام لزم احتياجه الى امام اخر وذلك
عين التسلسل الثاني انا مامورون بطاعة الامام بالاجماع
ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فلو امر بمعصية لزم التناقض لثبوت
النهي عن المعصية مع الامر بطاعته واللازم باطل
فالملزوم مثله وهو عدم العصمة الثالث ان الامام
والامام من يفعل الفعل لاجل انه فعله لا من يفعل مثل
فعله مطلقا والا كانت اليهود والنصارى ائمة
لنا في كثير من الاحكام وذلك باطل بالاتفاق واذا
كان كذلك ثبت انا مامورون باتباعه وبان يفعل
مثل فعله ليتحقق الامامة فيجب ان يكون معصوما
لان الامر باتباع غير المعصوم قبيح لجواز اقدامه على
الخطاء الرابع انا مكلفون في كل واقعة باتباع
الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان يكون
الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقية النقيضين
فلابد ان يكون بعضهم محقا واتباعه يستلزم
العلم بصدقه وغير المعصوم ليس كذلك فوجب ان يكون

يكون معصوما الخامس ان الاحكام الشرعية غير بديهية
ولا يستقل العقل بادراك الكل منها فلابد من ادلة
يرشد اليها والرأي باطل لوقوع الخلاف فيه وافادته
الظن وهو منهي عنه ولاتفاق اكثر الصحابة على بطلانه
وكذا الخبر الواحد والتواتر مفقود في اكثر الاحكام فلابد
من المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعة
غير مختصة بالقرن الاول بالاجماع بل هي ثابتة في حق
المكلفين الى يوم القيمة فلابد لها من حافظ ولا يجوز ان
يكون هو الكتاب لوقوع النزاع ولعدم احاطته بجميع
الاحكام ولا السنة لذلك ايضا ولوقوع الاجماع على ذلك
ولا مجموع الامة لجواز الخطاء على كل واحد منهم اذا خلوا
عن المعصوم فيكون الكل كذلك ولانه تعالى قال ان لا
ترجعوا بعدي كفارا وذلك نهي للجميع فيجب تصور
الخطاء عليهم والا لكان النهي قبيحا ولقوله تعالى افان
مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك خطاب
للجميع ولو كان المجموع معصوما لاستحال ذلك فلم
يبق الحافظ الا الامام وانما يكون حافظا لو كان

معصوما والا لجاز وقوع الخلل في الشريعة الرابع
ان خصايص الرسول عم متحققة في الامام من كونه
لو ولي لا يعزل ولا يعزل وغير ذلك فيثبت
فيه احكامه فيكون معصوما كالعصمة لا يقال هذا قياس
وانتم منعتم من العمل به لانا نقول لا نسلم انه قياس و
انما هو اثبات حكم لجزئي كثبوته للكلي اذ قد ثبت
ان المتولي للرعية الذي فيه الخصايص المذكورة
فيجب ان يكون مصونا الافعال عن الخطاء كما في حق النبي
عم والامام بهذه الصفات فيثبت فيه الحكم المسئلة
الثالثة في بقية صفات الامام قال وواجب
في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والزهد لقبح
تقديم المفضول على الفاضل وواجب ان لا يشذ
عنه شيء من احكام الشريعة لقبح كقبح نصب وزير
لا يطلع باعباء الوزارة والتمكن ليس بشيء والا لجاز
ان يولي البقال وزيرا لتمكنه اقول ذهبت
الامامية الى ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته
في العلم والشجاعة والزهد فان الاحكام والاعتقادات

الاعتقادات منوطة بالعلم واقامة الاعتقادات الدينية
والانتصاف منوطة بالشجاعة وطريق النجاة
منوطة بالزهد فيجب ان يكون الامام افضل من
رعيته فيها لانا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول
على الفاضل وهو الذي نبه عليه تعالى في قوله افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون ويجب في الامام ان لا يشذ
عنه شيء من احكام الشريعة ولا يتطرق عليه بخلافها
القبح كما يقبح في الشاهد نصب وزير القوم باعباء
الوزارة لا يقال التمكن من المعرفة بالتعلم كاف في
ذلك لانا نمنع ذلك ولهذا يقبح في الشاهد ان يولي
البقال وشبهه الوزارة وان كان متمكنا من العلم بما
يحتاج اليه المسئلة الرابعة في وجوب
النص قال ووجوب النص والشرط الخفي تحقق
لا بد من اثباته بالنص او المعجز والعلم بالاصابة
لا يكفي لقبح في الاعتماد بالشاهد والافضلية خفية
الضد لوجوب المساواة ثم النظر وهذا يظهر في

كثرة الثواب ظهورا بينا وليستدل عليه بامتناع
التنفر وتحقق لو زاد ثواب احد من رعيته عليه
ولان الامامة ركن عظيم كالصلوة وغيرها فكما لم
يثبت ذلك الا بالنص فكذلك هنا | اقول ذهبت
الامامية رحمهم الله الى ان طريق الامامة هو النص
لا غير وقالت الزيدية الطريق اما النص او القيام والدعاء
الى النفس وقالت العباسية طريق الامامة الارث لو باقي
الجمهور قالوا الطريق النص او الاختيار واعلم ان النص
قد يكون بان ينص النبي عم عليه كما نص على علي عم او بان
ينص الامام المعصوم عليه كما في الائمة عليهم او بان يفعل
الله تعالى المعجزة عقيب ادعائه كما ظهر على يد زين العابدين
عم وغيره من الائمة عم لنا وجوه احدها ان الامام يجب
ان يكون معصوما فيجب ان يكون منصوصا اما المقدمة
الاولى فقد تقدم بيانها واما المقدمة الثانية فلان
العصمة من الامور الباطنية والاشياء الخفية التي
لا يمكن الاطلاع عليها فلو لم يجب النص لزم التكليف
بما لا يطاق لا يقال لم لا يجوز ان يكون الله تعالى يفوض التعيين

التعيين الينا لعلمه بانا لا نختار الا المعصوم لانا نقول
اختيارنا مع علم الله تعالى لا يخرج التكليف عن القبح فان
تكليف ما لا دليل عليه ولا امارة مميزة للمكلف
قبيح ولا يخرج عن القبح العلم بوقوع ما هو المطلوب بالاتفاق
فان المكلف يفتقر الى دليل مميز قبل الفعل ليختار
ماله الصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفة
غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل الى التمييز
وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا انه
يجب ان يكون افضل من رعيته والافضلية في
الامور الخفية لانه انما نقول على الظاهر ويجب ان
يكون ظاهر الامام افضل من ظاهر غيره ويجب ان
يكون باطنه مساويا لظاهره لانه معصوم ولان
غيره لو كان باطنه افضل من باطنه لكان اكثر
ثوابا منه وذلك يوجب التنفر عن الامام الثالث
ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين واطوله فيجب
ان يثبت بالنص لان ما هو دونها كالصلوة والزكوة
ثابت بالنص فثبوتها بالنص اولى المسئلة

الخامس عشر في جواب الاعتراضات على ما تقدم قال القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في وجوب الامامة والعصمة والقدح
لغيبة الامام والزامهم ايجاب ظهوره بط لوجود الطريق كما قلناه
في المعرفة والزامهم وطوداية متعلقة بط لانا نكتفي بخلفائه
الذين يرجعون اليهم في قيام غيرهما مقامهم لا يصح لانه لا يعقل
العصمة الا العصمة وكلامنا في رعية غير معصومين ويخيل امتناع
جريان العصمة فاسد لانها مما يرجع عنها كالكباير لا سيما عندنا
وحاجة امير المومنين الى النبي صلم يكن للامتناع من القبيح
بل لتعظيم الاحكام المختصة بان الحدود زمان الغيبة اما
ان لا تسقط فيحتاج الى ظهوره او تسقط وهو نسخ للشريعة
بط لان الحدود ثابتة في جنوب مستحقيها فان ادركهم ظهوره
استوفاه والا فامرهم الى الله واتيهم المخيف والاقتداء
بنوابه في الاطراف البعيدة لا يوجب عصمتهم لان الاقتدار
بهم ما كان لاجل فعلهم والذي يقتدون بامامهم واختلاف
الشيعة كان لغيبة الامام فما اجمعوا عليه حق وما اختلفوا
فيه رجعنا فيه الى الاصل وما يدعى من اختلاف قول امير المومنين
عم دعاوى احاد فاسدة وقد تكلم اصحابنا عليهم في كتبهم و

كتبهم والتمسك بوقوع التبعد عن الامام فلا بد من النقل ولو اذا
اكتفي به اكتفي به عن الامام جملة فاسد لانه يكتفي به لكون
الامام من ورائه واذا عدم لم يوجد الحافظ وتقديم عمرو بن
العاص على ابي بكر كان في السلمية وهو اعلم بهما منهم القول
في الاعتراض على وجوب النص وتتبع التوصية في
الاوصياء والامراء والائمة فاسد لعدم اختصاصهم بالصفة
الخفية واعلم ان هذه الصفة اذا ثبتت لم يبق الخصوم
مضطرب في الكلام كله في ثبوتها وقد قررنا فيها ما تقرر
بعون الله تعالى اقول هذه اعتراضات المخالفين
في وجوب الامامة والعصمة والنص مع الجواب عنها
الاول قالوا لو كان الامام لطفا لكان الله تعالى مانعا
عنه لانه لم يرسله ولا اظهر التأييد فلا لطف لنا والجواب
ان الله تعالى خلق الامام وكلفه القيام بالامامة والامام
يقبل ذلك واطاع الله تعالى وهذا هو الواجب على الله
تعالى وعلى الامام [illegible] الواجب على المكلفين وهو امتثال
اوامره وطاعته فذلك [illegible] يرجع الى الامام ففي زمان
الغيبة الطريق الى اللطف [illegible] اضل من الله تعالى ومن الامام

والناس قد منعوا انفسهم اللطف فاللوم عليهم وهذا
كما في المعرفة فانها لطف اذا فعل الله تعالى الطريق اليها
من الايجاد وخلق القدرة على تحصيل المقدمات
فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحا في كونها لطفا
الثاني قالوا الامام غير موجود في كل مكان وذلك يقتضي
عدم اللطف في المكان الذي يخلوا عنه فكان يلزم
ان يتعدد الائمة وهو خلاف مذهبكم والجواب عنه ان الاكتفاء
يحصل باتباعه ولنوابه الراجعين اليه في الاحكام الثالث
قلتم الامام لطف فيكون واجبا وهذا انما يتم لو لم يقم غيرها
اذا قام غيرها مقامها فانها لا تجب على التعيين والجواب
ان العقلاء باسرهم في كل بقع وزمان يلتجئون الى
نصب الرؤساء في دفع الفساد ولو كان هناك طريق
اخر لعقلوه ولما لم يكن كذلك لزم الانحصار ولان الرعية
غير معصومين اذ البحث فيهم فيحتاجون الى معصوم يؤمن
عليه الخطاء وغير الامام لا يتصور ان يكون معصوما
الرابع قالوا الامام كغيره في باب القدرة فلو كان معصوما
امكن ان يكون غير كذلك لكن ذلك [illegible] فلا يكون اماما

اماما فيلزم تعدد الائمة او لا يكون اماما والاما سوى العدم
حاجته الى الامام اذ لا يصدر عنه القبيح والكل محال والجواب
العصمة ممكنة وما ذكرتموه باطل لان الحاجة الى الامام
ليس لدفع الفساد لا غير بل لتعليم الشرايع ايضا كما هو الحال
عليه في امير المومنين عليه السلام في حيات الرسول ص فانه
لا يحتاج اليه في الامتناع من القبيح بل في تعليم الشرايع و
كما حال الحسن والحسين عليهما السلام في حيوة ابيهما
الخامس قالوا انتم استدللتم على ان الامام محتاج اليه في تنفيذ الاحكام
واقامة الحدود ففي زمان الغيبة اما ان يبقى تشريع الحدود
ثابتا او لا والثاني يلزم منه نسخ الشريعة وذلك باطل بالاجماع
والاول منه ايجاب ظهوره على الله تعالى وهو عندكم باطل والجواب
الحدود ثابتة غير ساقطة فان ادرك ظهور الامام عم المستحقين
لاقامتها عليهم اقامها والا توكل امرها الى الله تعالى يوم القيامة
فكان الاثم بالترك للاستيفاء للرعية السادس قالوا الامام
يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان وتعدد الائمة غير جائز
بالاجماع فلا بد من النواب القائمين مقامه ليقتدي بهم
من نار [illegible] عليه السلام وذلك النائب يجب ان

يكون معصوما لان الحاجة انما هي الى المعصوم والجواب
ان وجود المعصوم في الدنيا كاف فان النايب يراجعه
ويخاف مواخذته ولهذا ان يقتضيان ارتفاع المعصية
بخلاف ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلا والاقتدار
بالنايب من حيث انتباعه لامر الامام المعصوم ولهذا
يقتدى النايب به السابع اختلاف الشيعة يدل
على فساد مقالتهم والجواب الاختلاف لاجل الغيبة
ولو كان الامام ظاهرا لما اختلفوا اذ ما اجمعوا عليه
فهو حق وما اختلفوا فيه يرجع الى الاصل الثامن قالوا
ان امير المومنين عم هو الامام الاول وقد ظهر منه اختلاف
اقوال في الفتاوى وحكم لقضايا ورجع عنها وذلك
يدل على بطلان العصمة والجواب هذه اخبار فاسدة
لا يتلقها الحاسدون وهي شاذة لا يلتفت اليها
مع وقوع الاتفاق على انه عم كان يرجع اليه في الفتاوى
وقد اورد المخالف والموالف الاخبار الدالة على
فضله وكمال منزلته في العلم عن النبي صم في قوله انا مدينة
العلم وعلي بابها وقوله اقضاكم علي عم وقوله الحق مع علي

علي عم وعلي مع الحق يدور حيث ما دار وغير ذلك من
الاحاديث المشهورة والاخبار المتواترة التاسع قالوا
الامام اذا كان نائيا عن بلد لم يسقط التكليف عن اهله
ولا طريق الى معرفة الطريق الا النقل واذا اكتفي بالنقل
هنا وقع الاكتفاء بالنقل عن رسول الله صم عن الامام جملة
والجواب النقل انما يكون محفوظا من الغلط اذا كان
الامام من ورايه لعرفنا الفاسد من الصحيح وهو ممكن مع
وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم العاشر قالوا ان
النبي صم قدم عمر بن العاص على ابي بكر وعمر وهما افضل
منه فلم يكن تقديم المفضول قبيحا والجواب انه عم
قدمه في امر الحرب وهو قد كان اعلم منهما الحادي عشر
قالوا يجب ان يكون الايمة والاوصياء والامراء في
النص عليهم وهو خلاف مذهبكم والجواب الايمة
انما اوجبنا النص فيهم لوجود الصفات الخفية فيهم
من العصمة والافضلية بخلاف غيرهم ثم ان المصنف
رح ذكر ان مبنى قواعد الامامية في الامامة على
وجوب العصمة وقد ثبت فانقطع الخصم بالكلية

المسألة السادسة في تعيين الامام قال

القول في اثبات امامة امير المؤمنين عم بعد الرسول صلوات الله عليهما بغير فصل الكلام على ان ابا بكر غير معصوم مع اشتراط العصمة يبطل امامته فتعين امامته اما منا واصحابنا على كثرتهم ينقلون انه استخلفه بالفاظ صريحة كقوله هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي وهم اهل تواتر وينقلون ان اسلافهم كانوا اهل تواتر فدل على استواء الاطراف في الشروط ولانه لو حدثت هذه الدعاوي لعلم وقت حدوثها كعلمنا بالوقت الذي حدثت فيه اقوال الفرق ولنصه عليه افعالا كنصه عليه اقوالا من اخايته له وتزويجه ابنته وغير ذلك ولان اصحابنا على كثرتهم ينقلون معجزاته عقيب ادعائه الامامة وذلك دليل على صدقه ولان التورية والانجيل يصرحان بامامته في مواضع نقلها اصحابنا كثيرة اقول اختلف الناس في الامام بعد الرسول ص فقالت الامامية وباقي فرق الشيعة انه علي بن ابي طالب عم وقال اخرون

اخرون انه عباس بن عبد المطلب وهم قليلون ومع ذلك فقد انقرضوا وقال باقي المسلمين انه ابو بكر ابن ابي قحافة والحق هو الاول وقد احتج عليه المصنف ره بوجوه الاول ان الامام ان كان معصوما فهو علي عم والتالي كالمقدم في انه حق وبيان صدق المقدم ما بيناه من وجوب العصمة وبيان الملازمة ان الاتفاق واقع على ان ابا بكر والعباس كانا غير معصومين فتعينت امامة علي عم الثاني ان النبي ص نص على علي عم بالاقوال الصريحة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم وتباعد امكنتهم ينقلون تواترا ان جماعة متواترين اخبروهم ان امثالهم في النقل حكوا عن رسول الله ص انه استخلفه وقال له انت الخليفة من بعدي وقال لهم هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي لا يقال لم لا يكون هذه الاقوال مبتدعة لانا نقول لو كان كذلك لعلم وقت ابتداعها كغيرها من اقوال الفرق المبتدعة كما يعلم ان مذهب الشافعي وابي حنيفة مثلا ظهر في وقتهما الثالث ان النبي ص نص عليه بالافعال كما نص عليه بالاقوال فانه ظهر له من الاختصاص به عليه السلام والقرب

لم يحصل لاحد اظاعته له وانكاح سيدة النساء عليها السلام
ولم يول عليه احدا من الصحابة ولم يبعثه في جيش اوامر
الا كان هو الوالي عليه ولم يول عليه امر البتة مع ملازمته
وكثرة مصاحبته مع توجه غيره عليه السلام لاكثر من
الصحابة الرابع ما تواترت به الشيعة ونقله غيرهم
من معجزاته عم واخباره بالغيب وافعاله الخارقة
للعادة عقيب ادعائه الامامة وذلك يدل على صدقه
بالضرورة الخامس ما ورد في التورية والانجيل من
التصريح بامامته في مواضع كثيرة نقلها اصحابنا المشتغلون له
السابعة في الجواب عن احد اضافات الخصوم
قال تتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لا يقدح في
التواتر لعدم مخالطتهم لنا ولدخول الشبهة والتقليد
ولا يلزم مثل ذلك في انكار البلدان لعدم الداعي
وبالدواعي فارق لعل تاثيره ولحاجته لعل تاثير
غيره وساير الحوادث وتوضيح ان كيفيات
العبادات مما وقع فيها النزاع وفقد النقل القاطع
فلو كان ما ذكروه دون ما ذكرناه لم يقع في الاصل

الاصل مع انه فيهما في النص والامر يصح الامتثال والا تحذار
لو وقوعهما مختلفا لوجب نقل وقوعهما مختلفا ولانهم
يقولون ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهة
وهذا مما يمكن قوله لهم في هذا المقام ولان معجزات
الرسول قد وقعت ولم يتواتر وقد قابلتم اصحابنا
في انكار الثبوت وجوزنا لم كتمان يزيد في غزاة
مؤته بانكار الاشتقار اذ هو وجدناه ليس كانتفاء النص
على ابي هريرة وكل جواب لهم فهو جواب لنا او
الالتجاء الى سقوط تكليفهم اذا لم يعلموا باطل لانهم
قادرون على العلم بحل الشبهة والاعتقادات الفاسدة
فهو كقول اليهودي اني لم اعلم نبوة محمد ص فيسقط
تكليفي والمعارضة بابي بكر في ادعاء النص عليه فاسد
لانه غير معصوم ولا افضلهم ولا عالما بكل الاحكام
فيستحيل النص عليه ولان احدا لا يدعي النص
عليه الان وذا انقرضوا وذهبوا وما يدعي
ليس صريحا بل من اخفى الخفي وما ظهر من حاله وحال
اوليائه يمنع من وقوع النص عليه وبمثل ذلك يبطل

قول من عارضنا بالقياس وعدم ذكر النص الجلي
يوم السقيفة وموافقة بعضهم بعضا عليه كان لدخول
الشبهة وظن القوم ان تقديم ابي بكر للصلوة ناسخ
لما تقدم وسكوت امير المومنين عم كان للتقية و
الخوف على النفس تارة وللدين اخرى وما نقل
عنهم من التظلم يدل على ما ذكرناه واما نقل القوم
لفضائله فليس موجبا ضلال احد منهم وتفسيقه
وليس كذلك نقل النص الجلي والنص الخفي لتقارب
نقل الفضائل لامكان دخول الشبهة اقول هذه
اعتراضات الخصوم على ما تقدم مع الجواب عنها الاول
قالوا ادعيتم النقل المتواتر بالنص ولو كان حقا
لشاركناكم في العلم لعدم الاختصاص لكنا لا نعلم
ذلك فلم يكن متواترا والجواب عدم علمكم بالمنقول
لا يخرج النقل عن كونه متواترا لان الناقل لهذا النص
وانتم غير مخالطين لهم ولا معاشرين فانتفى العلم
لذلك او لدخول الشبهة عليكم والتقليد لمن سلف
منكم لا يقال لو جاز ذلك لجاز نفي البلدان لانا نقول

نقول الفرق واقع لعدم الداعي في اخفاء النقل
هناك بخلاف صورة النزاع ولاجل الداعي
وقع الفرق بين تامير امير المومنين عليه السلام
وامامته وبين تامير غيره ومما يوضح ذلك ان
كيفيات العبادات قد وقع النزاع فيها وفقد
النقل القاطع فيها فانه لو كان ما يذكره الخصم متواترا
من ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع
تساوي العبادة وكيفيتها في كونهما منصوصين و
الا لم يصح الامتثال لا يقال العبادة كانت تقع
مختلفة كما يقال انه عم كان يكتف تارة ويسبل اخرى
لانا نقول فذلك يوجب نقل وقوعها مختلفا
لا اختلاف نقل وقوعها وعدمه وايضا فانهم
يقولون ان النص وقع على الفعل وخالفناه
لشبهة وهذا مما يمكن قوله لهم هنا وايضا فان
معجزات الرسول عم قد وقعت ولم تتواتر فليس
كل غير متواتر غير واقع قالوا وجدنا النص على
تامير وليس كالنص على تامير زيد بن حارثة مرة

عم اذ لم يقع فيه خلاف فدل على الانتفاء قلنا نحن نقابلكم
بمثله اذ قد وجدنا النص على تأميره عم ليس كنقل
النص على ابي هريرة وذلك يدل على ثبوته قالوا نحن
مكلفون باتباعه اذا لم يعلم التواتر قلنا الشرط
في التكليف العلم بل امكانه وهم قادرون على
تحليل الشبهة والاعتقادات الباطلة والاجتهاد
في الادلة ويجري مجرى ذلك قول اليهود لما لم نعلم
نبوة محمد ص فلا يجب علينا اتباعه قالوا ان النص
وقع على ابي بكر قلنا الفرق بين ما ادعيناه وبين
ما ادعيتموه انا قد بينا ان شرط الامامة العصمة
والافضلية والعلم بالاحكام وذلك غير موجود
في ابي بكر فيستحيل وقوع النص عليه فيكون ما ذكرتموه
كذبا وايضا فان المدعي للنص لم يدع التواتر بل
النقل الاحاد مع ان المدعي لذلك قد انقرض و
ايضا فان المدعي للنص عليه لم يدع التصريح بذلك
بل ادعى ما هو اخفى الاشياء فانهم قالوا ان
النبي ص نص على ابي بكر فان امراة اتت الرسول

ص عن امر فقال ائتني غدا فقالت فان لم اجدك
يا رسول الله ص قال امضي الى ابي بكر وانما قال لها
ذلك لكونه خليفة له وهذا استدلال سخيف
جدا مع ثبوت النقل ويكفي في بطلان الاستدلال
بهذا وايضا فما ظهر من حاله وحال اوليائه من الاوع
كمنع فاطمة عليها السلام من ارث ابيها مع وجود
نص القران عليه وغير ذلك كمنعهم من وجود النص
عليه وهذا برهان قاطع كلي وبمثل ذلك يبطل
دعوى من ادعى امامة العباس قالوا لو كان
علي عم منصوصا عليه لذكر الصحابة النص يوم السقيفة
ولما اختلفوا في اختيار الائمة قلنا الناس في
ذلك اليوم افترقوا فمنهم من طلب الخلافة لنفسه
او قريبا وهو الانهم لم يظهروه لذلك ومنهم من ترك
ذكره خوفا ومنهم من ترك حسدا ومنهم من ترك لعدم علمه
ولدخول الشبهة عليه ومنهم من ذكره وهم الاقلون
فلم يعتدوا به قالوا تقديم النبي ص ابا بكر في الصلوة
ناسخ لما تقدم من الادلة قلنا هذا باطل من وجوه الاول

المنع من النقل بل المنقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
مريضا وسمع الصلوة فقال من تقدم قالوا ابو بكر فقال
اخرجوني فخرج على يد علي والعباس فتقدم وازاح
ابا بكر وصلى بالناس الثاني لو سلمنا ذلك لكن لا يدل
على النص فان تقديمه في الصلوة لا يدل على شيء
من الامامة اصلا الثالث لو دل على ذلك لكان
اخفى الادلة فكيف يكون معارضا لما تقدم من الادلة
القاطعة قالوا سكت امير المؤمنين عم عن طلب
الخلافة فلو كان منصوصا عليه لامتنع ذلك قلنا
انما سكت عم للتقية والخوف ولانه لما سأل
العباس عن السبب عن تركه منازعتهم قال لان
رسول الله صلى الله عليه وسلم امرني بالسكوت لمكان التقية فكان
الدين والتقية نقيضان ذلك وما نقل عنه
عم من التظلم على الجماعة والاشكاء منهم يدل على
ذلك ونقل القوم لفضائل الصحابة بل
صاحبهم لا يوجب ضلال احد ولا تفسيقه بخلاف
نقل اصحابنا للنص الجلي على علي عم فانه يوجب ضلال

ضلال مخالفيه وتفسيقه اما نقل النص الخفي فانه يقارب
نقل الفضائل فلا يقتضي مخالفته فسقا ولا ضلالا لامكان
دخول الشبهة المسئلة الثامنة في النص
الخفي قال القول في النص الخفي مما لا شك في تواتره لان اليهود
والنصارى فضلا عن قول فرق المسلمين وكل قوله انت
مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اعني غيرهما من
النصوص ولفظ مولى صريحة في الامامة دليله اقوال اهل
اللغة لانها بمعنى اولى ومنه قوله تعالى النار مولاكم اي اولى بكم
وان كانت مشتركة الا ان القراين المنقولة في الخبر تدفع
احتمالات غيرها وتهنية الصحابة له يدل على ذلك والا
فاي معنى لتهنية بذلك مع ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يذكر
فضايله وفضايل غيره ايضا واحتجاجات امير المؤمنين
عم في مواضع كثيرة يدل على ما ذكرناه ومقدمة الخبر
صريحة ايضا والالم يحسن فاء التعقيب وخبر المنزلة
دليل صريح والالم يكن للاستثناء فايدة اقول
هذه وجوه اخر دالة على امامة امامنا علي ابن ابي طالب
عم يحتاج الى مزيد فكر ولهذا سميت خفية وقد كثر

اصحابنا منها وغيرهم من المخالفين حتى اليهود والنصارى
نقلوا فضايله وقربه من النبي ص واختصاصه به وشدة
ملازمته له وطول صحبته بحيث لم يحصل لاحد من الصحابة
الجزء اليسير بالنسبة اليه ع وذلك يدل على امامته
عم لدلالته على افضليته على غيره وتقديم المفضول
قبيح على ما تقدم وقد ذكر المص خبرين متواترين دالين
على الامامة واقتصر عليهما لكثرة هذا الكتاب الاول
قوله انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
والاستدلال به يتوقف على امور الاول انه اراد بالمنزلة
هنا كل المنازل لوجهين الاول ان المفهوم من قول
القايل انت عندي بمنزلة زيد اي في كل الامور وذلك
معروف الثاني انه استثنى منه ولو كان مفردا
لاستحال الاستثناء منه فلابد وان يكون عاما الثاني
ان هارون ع كان خليفة موسى ع وذلك معلوم بالتواتر
الثالث ان من جملة منازل هارون انه لو بقي بعده
لكان خليفة وذلك ظ لان عزله عما ثبت له من
المرتبة انما يكون لصدور ذنب عنه وذلك مستحيل في

حق الانبياء واذا ثبت هذه المقدمات وجب
ان يكون علي ع خليفة رسول الله ص بلا فصل الحديث
الثاني خبر الغدير وهو انه ع لما رجع من حجة الوداع
كان سايرا وقت الظهيرة فامر بالنزول بغدير خم و
جعل الاجمال على شبه المنبر وصعد عليه وقال ايها
الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول
الله قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه ومن كنت
نبيه فهذا علي اميره اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي
كيفما دار ولفظ مولى يدل على معان بالاشتراك
من جملتها الاولى بالنقل عن اهل اللغة ولقوله
تعالى النار مولاكم اي اولى بكم وهو المراد هنا لوجوه
احدها ان القراين المنقولة في الخبر تدل عليه فانه
من المستحيل ان يفعل النبي ص ما فعل بالناس في
ذلك الوقت لبيان ان علي ابن ابيطالب ابن عمه
وانه خليفه او جاره وهذا القول محصل الثاني
ان الصحابة فهموا ذلك حتى قال عمر بن الخطاب:

بخ بخ يا علي اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة و
التهنئة انما يكون بالامامة لاستحالة التهنئة على ما تقدم
الثالث ان امير المؤمنين عم احتج بهذا الحديث
على الامامة في مواطن كثيرة في مجمع من الصحابة ولم ينكر
عليه الرابع ان مقدمة الخبر يدل عليه وهو قوله عليه السلام
الست اولى منكم بانفسكم ثم اتى عم بفاء التعقيب في
ذلك نص في ان المراد بالمولى الاولى المسئلة

التاسعة في تتبع اعتراضات الخصوم قال

تتبع اعتراضاتهم القدح بعدم الامامة في الحال فاسد لانا
نقول بها تارة ونحمل الكلام على الاستحقاق عاجلا
والتصرف آجلا ثانيا او بترك الظاهر لدليل ثالثا وحمله
على واقعة زيد بن حارثة هذيان لقتله في مؤتة والمقدمة
تدفعه وتدفع كل احتمال والنص حمله على وقت البيعة
لان النبي صـ اولى المتقدمين ولان احدا لا يثبت الامامة
له وذلك بالنص وقد ابطل اصحابنا كل الاحتمالات
والامامة ظاهرة وارادة الغير ملتبس لا يجوز على الحكيم و
ليس هذا كمتشابه القرآن للطف في ذلك عند التأمل

التأمل دون هذا والقدح بموت هارون قبل
موسى فاسد لانه مستخلف في الحيوة ولانه لو بقي
لتصرف فان الاستثناء يدفعه وحمله على خلافة
المدينة فاسد لان غيره قد وليها فاي فخر له في ذلك
حتى سرع ويفتخر به وايضا الاستثناء يدفعه اقول
هذه وجوه من الاعتراضات اوردها الخصوم قالوا حديث
الغدير يدل على الامامة في الحال وانتم لا يقولون به اذ
في حيوة الرسول عم لا ولاية لاحد غيره وبانه يحتمل ان يكون
الحديث قد خرج عن سبب وهو واقعة زيد بن حارثة او
على وقت البيعة ونحن نقول بموجبه اذ هو امام في تلك
الحال فهو اولى من غيره ح وبان الحديث يحتمل ارادة
غير الامامة وان كانت الامامة ظ فان الظهور لا ينافي
ارادة نقيضه كمتشابه القرآن وحديث المنزلة لا
يدل على الامامة فان هارون مات قبل موسى فلا نعلم
حاله هل يكون اماما بعده ام لا ويحتمل ان يكون المراد
بذلك خلافته على المدينة لا للامامة واجاب اصحابنا
عن الاول بوجوه احدها بالمنع من استحالة امامته في الحال

ونقول انه امام او غيره اولى منه بالتصرف الثاني الحمل
على استحقاق للامامة عاجلا ونفوذ التصرف منه اجلا لانا
ان الظ وان دل على ثبوت الامامة في الحال فترك
لدليل اقوى منه ونقول ان المراد من الامامة بعد الرسول
لادلالة خارجية وذلك غير مستبعد والحمل على واقعة
زيد بن حارثة القول محصل لان مقدمة الحديث تدفعه
وتدفع كل احتمال غير الامامة وهو قوله عم الست اولى
منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله ص قال فمن كنت مولاه
فهذا علي مولاه وهذا السياق لا يفيد غير الامامة والحمل
على وقت البيعة بط لان الترضي هو الموالي للمتقدمين
لا اجماع اهل الحل والعقد كما يقول الخصم ولان اصلا
لا يثبت الامامة بالنص اذ القايل فريقان منهم من
اثبت الامامة بالنص وهؤلاء يقولون بامامته بعد
وفات الرسول ص بلا فصل ومنهم من اثبتها بالبيعة و
هؤلاء لا يقولون بالنص لا وقت البيعة ولا قبلها
فاحداث ثالث بط ولما بطل القول الثاني تعين
الاول والحمل على ارادة غير الامامة بط لما بينا من كون

كون السياق يدل على الامامة قطعا وليس ذلك كالمنة به
لوجود اللطف هناك والمفقود هنا والقدح بموت
هرون عم قبل موسى عم فاسد لان هارون لكان خليفة
موسى عم في حياته ويستحيل زوال هذه الصفة عنه
في حال الحياة لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يزول
عن نبي بعد ثبوتها له فكذا امير المؤمنين عم لا يجوز
زوالها كما ثبت هذا الوصف لهرون ولان هارون
عم لو عاش بعد موسى لكان خليفة له لما تقدم من كون
زوالها عنه بعد ثبوتها صفة نقص واذا ثبت لهرون
عم هذه المنزلة وهو الخلافة التقدير به ثبت لامير المؤمنين عم
حقيقة لانه عاش بعد الرسول عم ولان استثناء
النبوة بعده يدل على ثبوت جميع المنازل بعده اذ
قد ظهر ان المراد بالمنزلة هنا العموم وحمله على خلافة
المدينة بط لان غيره من الصحابة قد وليها فلا
افتخار لامير المؤمنين عم ح في ذلك مع ان الرسول
عم ذكر ذلك في معرض التخصيص بالاعظام وقد كان
امير المؤمنين عم يفتخر بهذا الحديث ويبتهج به

وايضا الاستثناء يدفع هذا الاحتمال المستعمل انه العا بشرح
في نصوص دالة على امامة عمر قال القول في ادلة اخر
على النص وذلك قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله فلا يجوز
ان يخاطب به المؤمنين لاجل التهاون ولا خطاب
الكفار للامامة السابقة ودفع الخاتم معلوم بالاجماع
ولا القدح بالافعال في الصلوة لان ذلك ليس كثيرا
وقوله انت وصي يدل عليه ولاية المدينة و
ترك عزله عنها يدل عليها وعزل ابي بكر عن براءة
يدل على انه لا يصلح للامامة ولو لم يذكر نصا اصلا
لصح مذهبنا لان العصمة المشترطة يقتضي النص
وقد اتفقنا على فقده في ابي بكر فتعين في امامنا
وقدحهم بفترة الرسل ليست بشيء لانها ليست فترة
امام والمعلوم من حال الامم قلنا ادعاء العصمة
في اشخاص معينين وقد قدح اصحابنا في الاجماع
بوجوه ليس هذا موضع ذكرها وكذلك في ائمة الخصوم
اقول هذه وجوه اخر دالة على امامة علي عليه السلام من طريق
النص الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين

والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون وتقرير الاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمات
احدها لفظة انما للحصر وذلك معلوم عند اهل اللغة قال
ان عمرو انما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وقال وانما
العزة للكاثر والمط ما قلنا ولان لفظة ان للاثبات
وما للنفي حالة الافراد فكذا حالة التركيب لان الاصل عدم
النقل ولا يجوز تواردهما على محل واحد ضرورة ولا ورود
النفي الى المذكور وصرف الاثبات الى غيره بالاجماع فتعين
العكس وهو المط الثانية ان المراد بالولي هنا المتصرف
والمستحق لوصف الاولى وهو معلوم من اهل اللغة
حيث يقال فلان ولي المرءة لمن هو اولى بالعقد عليها
ويصفون العصبة بانهم اولياء الدم لانهم اولى بالمطالبة
ويقولون للمرشح للخلافة انه ولي عهد المسلمين اي
هو الاولى بالقيام في تدبيرهم واذا وجد معنى المشترك
في هذه المواطن المختلفة وجب صرف اللفظ اليه
صونا عن المجاز والاشتراك وايضا ظهر المراد بذكر
المحبة والموالاة لانها عامة لقوله عم والمومنون

والمومنات بعضهم اولياء بعض وهذه الامة مخصوصة
ثم اجتمعت له هذه الصفات الثالث ان المراد
بذلك هو علي عم ويدل عليه وجوه احدها اتفاق
المفسرين على انها نزلت فيه عم الثاني انها يدل على
ثبوت الامامة لمن اجتمعت فيه صفة ايتان الزكوة
حين الركوع ولم يتصف بذلك غير علي عم لما تصدق
بخاتمه في صلوته حال الركوع بالاجماع الثالث قد
بينا انها ليست عامة في حق المومنين كافة والا
لكان كل واحد ولي نفسه وهو محال وكل من خصصها ببعض
المومنين قال المراد بها علي عم لا غيره فان قيل كيف يصح منه
عم ايتاء الزكوة حالة الركوع والصلوة يمنع من
فعل غيرها فيها قلنا لانا نقول انه ليس من الافعال الكثيرة
ومثل ذلك عندنا جائز فعله في الصلوة الوجه الثاني
ما نقل عنه عم بالتواتر من النص على علي عليه السلام
قوله انت وصيي وخليفتي من بعدي الثالث
ان رسول الله صلعم ولاه المدينة ولم يعزل عنها فيقول
ولايته المدينة باقية له عم بعد موته لعدم العزل

بعد الولاية وكل من قال بثبوت الولاية له في مكان مخصوص
قال انه الامام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن صالحا للامامة فتعين
امامته اما منا اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول
ان رسول الله صلعم ولاه الحج بالناس وان يقرأ عليهم سورة براءة
ثم عزله عن ذلك وجعل الامر الى امير المومنين عم وقال لا
يودي عني غيري او رجل مني حتى رجع ابو بكر الى النبي صلعم الثاني
انه لم يكن عالما بالاحكام الظاهرة والمسائل المشهورة التي
تعرفها العوام فكيف يصلح للرياسة العامة الدينية و
الدنيوية فانه سئل عن الكلالة فلم يدر ما هي وقال
اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان لم يكن خطاء
فمني ولم يكن يعرف ميراث الجدة الثالث ما روي
عنه من ترك الحق فان قصة خالد بن وليد شهيرة حاكم فيها
بغير الحق فان خالدا قتل مالك بن نويرة وضاجع امرأته
من ليلته ولم يقم عليه الحد وعليها عمر وقال اقتله فانه قتل
مومنا فقال انه سيف من سيوف الله سله على اعدائه
مع ان القود اوجب عليه القتل والحد الرابع ما ظهر
من مخالفته للرسول عم في تاخير جيش اسامة مع ان

النبي ص مكرر الامر بانفاذه حريصا عليه ومنع عمر بن الخطاب
عن النفوذ مع القوم على انه في واقعة اسامة اقوى
الادلة على الامامة فانه عم خلف عليا عم عنده وانفذ
ابا بكر وعمر وعثمان مع الجيش ليتمهد الامر لعلي ص بحيث
لا يحصل له منازع وتأخر ابو بكر عن المضي ومنع الجيش
عن المبادرة الخامس ما روي عنه من الندم على قبول
الامامة وهو يدل على انه ليس مستحقا وانه كان ظالما و
قد روي انه قال اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم و
قال في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكبسه
وليتني في ظلة بني ساعدة ضربت على يد احد الرجلين
وكان هو الامير وكنت وزيرا وظاهر منه انه كان شاكا في استحقاق
الامامة فقد روي انه قال عند موته ليتني كنت سألت
رسول الله ص عن هبة فدك لا احد يا ليتني كنت سألته
هل للانصار في هذا الامر حق وهو يدل على انه شك في
صحة البيعة السادس ما روى الصحاح من التندم على
بيعته فقد قال عمر بن الخطاب كانت بيعة ابي بكر فلتة
وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وذلك يدل على

على ارتكاب خطاء عظيم وقال عمر للمغيرة بن شعبة ولابي
موسى الاشعري في حديث طويل يشتمل على نقص ابي بكر
كان والله احسد قريش كلها واعني واظلم ثم قال واللهفاه
على بني تيم بن مرة لقد تقدموني ظالما وخرج الي منها آثما
السابع ما روي عنه من مداخلة الشيطان له في
افعاله فانه قال ان لي شيطانا يعتريني ومثل هذا
لا يصلح للامامة الثامن ما ظهر عنه من المناكير في حق فاطمة
عليها السلام وايذائها فان ابا سعيد الخدري قال لما نزل
قوله تعالى وآت ذا القربى حقه اعطى رسول الله صلى الله
عليه وآله فدك فاطمة عليها السلام ولذا جعله عمر بن عبد
العزيز على اولادها ومنعها ابو بكر واستشهدت
امير المؤمنين عم وام ايمن فلم يقبل بحديث اخرجه عن
قوله ما تركناه صدقة وترك ازواج النبي عليه السلام
في بيوتهن ولم يجعلها صدقة وصدقهن في تملك ذلك
ولم يصدق فاطمة عليها السلام حتى ماتت ساخطة
عليه وامرت بالصلوة عليها ليلا ومنعت ابا بكر
وعمر من الصلوة عليها وقد قال رسول الله ص فاطمة

بضعة منی یوذینی ما یوذیها والاخبار فی ذلک کثیرة
ذکرنا بعضها واما المقدمة الثانیة فبالاجماع الخامس انا
قد بینا وجوب عصمة الامام سواء ادعینا النص او
لم ندع لیصح مطلوبنا لان العصمة امر باطن لا بد فیها من النص
وابو بکر غیر منصوص علیه بالاجماع فیکون النص متوجها
الی امامنا فانه لو لا قد مضت قرون من الازمنة خالیة من
نبی قلنا الا انها لا تخلو من امام معصوم وجمیع الملل ادعوا
العصمة فی اقوام محصورین وذلک یدل علی عدم خلو
الزمان من المعصوم

المسئلة الحادیة عشر

فی امامة باقی الائمة الاثنی عشر ع قال القول فی امامة
الاحد عشر بعده نقل اصحابنا متواترا النص علیهم
باسمائهم من الرسول ص یدل علی امامتهم ولذلک نقل
النص من امام علی امام وکتب الانبیاء من قبل تدل
علیهم وخصومنا فی حق مسروق یعترفون بهم
واشتراط العصمة یبطل غیرهم والا لخرج الحق عن الامة
قاطبة اقول اما امامة باقی الائمة علیهم السلام فهی ظاهرة
بعد بیان امامة علی علیه السلام وذلک من وجوه احدها

النص المتواتر من النبی ص علی تعیینهم ونصبهم
ائمة فقد نقل الشیعة بالتواتر ان النبی ص قال للحسین ع
هذا ابنی امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
وغیر ذلک من الاخبار المتواترة الثانی ما نقل من النص علی
امام من امام سبقه بالتواتر من الشیعة الثالث ان اسمائهم
والنص علی امامتهم موجود فی کتب الانبیاء السالفة کالتوریة
والانجیل الرابع ان اخبار الخصوم مشهورة فی النص علیهم من
النبی ص لخبر مسروق وهو انه روی عن مروان وانه قال بینا
نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب هل عهد
الیکم نبیکم علیه السلام من یکون من بعده خلیفة قال انک لحدث
السن وان هذا شیء ما سألنی عنه احد قبلک نعم عهد الینا
نبینا ع ان یکون بعده اثنا عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل
وکذا ما نقل فی غیره الخامس قد بینا ان الامام یجب ان یکون
معصوما ولا شیء من غیرهم بمعصوم ولا شیء من غیرهم بامام
مع وجوب وجود الامام فتعین الامامة هؤلاء علیهم السلام
بالضرورة

المسئلة الثانیة عشر

فی حکم المخالفین
قال القول فی حال المخالفین دافعوا النص کفرة عند جمهور

اصحابنا ومن شيوخنا من يفسقهم فقط ثم اختلفوا فقيل
بتخليدهم وقيل بعدم التخليد اما النقل الى الجنة فهو
قول بعض شيوخنا او الى الاعراف وهو قريب ومحاربوه
كفرة للنص المتفق عليه في قوله صلى الله عليه وآله حربك حربي واحكام الكفار
مختلفة كاليهودي المحارب مع اليهودي الذمي ومخالفونا
في مسايل التوحيد وفي مسايل العدل وفي مسايل
الوعد والوعيد وفي مسايل الامامة فسقة مبتدعين
ومخالفونا في فروعنا مخطئون لا يوجب فسقا ولا براءة والله
اعلم اقول لما فرغ من اثبات الامامة شرع في حكم المخالفين
اما دافعوا النص فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان
النص معلوم بالتواتر من دين محمد عليه الصلوة والسلام
فيكون ضروريا فجاحده كافر ومن اصحابنا من يحكم بفسقهم خاصة
ثم اختلف اصحابنا في احكام الاخرة فالاكثر قالوا بتخليدهم
لان الثواب يستحق بالايمان وهو لا يتحقق بدون الامامة
ومنهم من قال بعدم الخلود وذلك اما بان ينقلوا الى الجنة
وهو قول ناذ او الى الاعراف واستحسنه المص لعدم كفرهم عنده
وعدم استحقاق الثواب لفقد المقتضي وهو الايمان

الايمان واما محاربوا امير المؤمنين عم فقد اتفق اصحابنا
على تكفيرهم لقوله عم حربك يا علي حربي واما الكفار فاحكامهم
مختلفة فان اليهودي المحارب يجب قتله او طلب الاسلام
منه او قبول الجزية واليهودي الذمي يوخذ منه الجزية
ولا يقتل ولا يطلب منه الاسلام واما المخالفون في
مسايل التوحيد كمسئلة الرؤية مثلا او كونه سميعا
بصيرا بمعان مغايرة للعلم واثبات المعاني وما اشبه
ذلك وفي مسايل العدل كالمجبرة وفي مسايل الوعد و
الوعيد كالقايلين بتخليد العاصي وفي مسايل الامامة
ففساق اهل بدعة واما المخالفون في الفروع كالمسايل
الشرعية فانهم خاطئون غير فسقة بالاجماع فهذا اخر ما
كتبنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد وآله الطاهرين الاخيار وفرغ المص ادام الله ايامه
من تصنيفه في جمادى الاخر من سنة اربع وثمانين وستماته
والصلوة على محمد واله وسلم تسليما كثيرا كاتبه حرره فدا على
الكاظم تجاوز الله عن سيئاته وعلى الناظرين بدعاء المغفرة
تحت القبة المطهرة والمشاهد المشرفة من الائمة الطاهرين صح



134

والمصنف هو آية الله في العالمين زين المجتهدين قدوة
المتقدمين زبدة المتأخرين محيي آثار الائمة الراشدين
سيدنا جمال الملة والدين المشتهر بالعلامة الحلي
اعلى الله مقامه ورفع في اعلى عليين قدره

